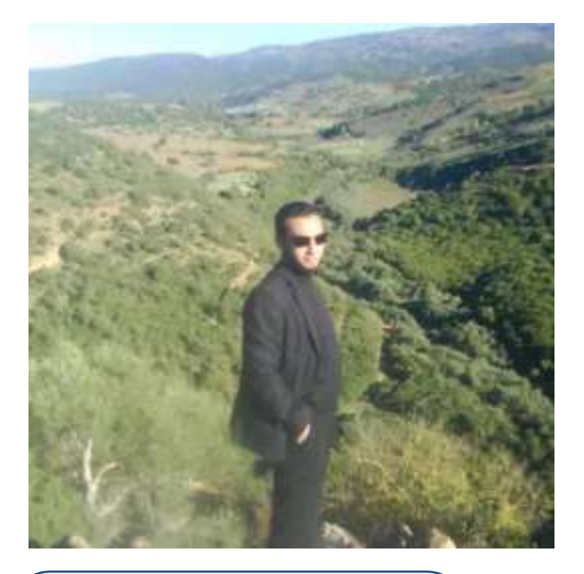


بسم اللّه وبعد: تم الرفع بحمد اللّه من طرف

بن عيسى قرمزلي سنة أولى ماستر بجامعة المدية

التخصص حفظ الممتلكات الثقافية .

الجنسية: الجزائرية

للتواصل وطلب المذكرات مجانا وبدون مقابل

هاتف : +213(0)771.08.79.69

بريدي إلكتروني: benaissa.inf@gmail.com

صفحتي على الفيسبوك: https://www.facebook.com/theses.dz

جروبي: /https://www.facebook.com/groups/Theses.dz

سكايب:benaissa20082

دعوة صالحة بظهر الغيب

أن يعفو عنا وأن يدخلنا جنته وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل..

صل على النبي – سبحان اللّه وبحمدك سبحان اللّه العظيم-

بن عيسى قرمزلي 2014

أطلب نسخة كاملة من مكتبتي الإلكترونية لكل التخصصات

1500 جيقا بـ 30.000 دج

الدكتور محمد بن شنب

والإستشراق

سلسلة محاضرات الملتقى الدولي محمد بن شنب والاستشراق
المنظم بولاية المدية من 07 الى 10 ديسمبر 2014

منشورات مديرية الثقافة لولاية المدية
طبع هذا الكتاب بدعم من الديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة

الدكتور محمد بن شنب

والإستشراق

الايداع القانوني: 637-2015
ردمك: ISBN 978-9931-9100-5-3
طباعة: شيكو للطباعة والنشر
منشورات مديرية الثقافة لولاية
وزارة الثقافة -الجزائر 2015

- رئيس الملتقى: البروفيسور. مصطفى شريف.
- مدير الملتقى: أ. ميلود بلحنيش مدير الثقافة لولاية المدية.
- منسق الملتقى: أ.محمد بوكراس.

أعضاء اللجنة العلمية:

- د. عبد الرزاق بلعقروز / جامعة سطيف 2 / رئيسا.
- د. الطيب ولد العروسي / مكلف بمهمة في معهد العالم العربي بباريس / عضوا.
- د. موسى هصام / عميد كلية العلوم الانسانية والاجتماعية / جامعة المدية / عضوا.
- د. شنوف ناجي / عميد كلية اللغات والآداب جامعة المدية / عضوا.
- د. توفيق مزاري عبد الصمد / جامعة المدية / عضوا .
- د. الصادق خشاب / جامعة المدية / عضوا.

الديبــــاجـــــة

محمد بن شنب (1869-1929) واحد من كبار علماء الجزائر ومفكريها، تميّز باطلاعه الواسع على العديد من اللغات والثقافات، وهو ما يتجلى انتاجه المعرفي الغزير الذي فاق الخمسين كتابا في فنون متعددة، تراوحت بين التأليف والتحقيق والتنقيح والتصحيح، التي كان سبّاقا إلى إخراجها من النسيان. وهو وإن كان دأب على منهج المستشرقين في تحقيقاته، إلا أنّه سار على درب أسلافه من العلماء المحققين المدقّقين.

تنقله بين مختلف العلوم واللغات إلى جانب تحكّمه الدقيق في الأدوات المنهجية، وسّع مداركه وأفاقة المعرفية، وخلّصه من عقد الاستعلاء والاستصغار والاستلاب، فجلس إلى كبار المستشرقين محاورا ومناظرا، ويومها كان الاستشراق ظاهرة علمية جديدة في أوجها، وساهم بقدر في خدمة التراث الجزائري، فقد استعمل علمه ومنهجه ورؤيته لتسليط الضوء على آثارنا وتراثنا ووضعها موضع الفخر والاعتزاز.

ولقد ارتأينا في هذا الملتقى العلمي الذي يحمل اسم الدكتور ابن شنب أن نقارب إشكالية قديمة جديدة في الآن نفسه، هي قضية الإستشراق، مع تسليط الضوء على جهود هذا العالم الكبير في هذا المجال، عرضا وتحليلا ومدارسة ومقارنة، والانتقال من خلاله إلى معرفة الأشكال الجديدة من الخطاب الاستشراقي، وبيان مميّزاته ورهاناته بالمقارنة مع الخطاب الاستشراقي في الماضي، وهذا كلّه من خلال فتح جسور الحوار الثقافي/الحضاري بين الباحثين والأكاديميين من داخل الوطن وخارجه.

إن هذا الملتقى العلمي الذي ينتظم ضمن سلسلة الملتقيات والندوات التي سنتها مديرية الثقافة لولاية المدية تحت الرعاية السامية لفخامة رئيس الجمهورية السيد عبد العزيز بوتفليقة، وبدعم ورعاية من وزارة الثقافة، هو محاولة جادة لفتح النقاش العلمي والحوار الحضاري حول هذه القضية المفصلية التي مازال النقاش حولها مفتوحا إلى يومنا هذا، خاصة بعد التحولات التي عرفها العالم في مطلع الألفية الثالثة.

اشكالية الملتقى

ما الاستشراق في دلالته المعرفية والتّاريخية؟ وما مدى تداخل المعرفة الاستشراقية في منشئها بإرادة القوى الاستعمارية؟ أو بالأحرى هل الخطاب الاستشراقي حقيقية ثقافية محضة أم حقيقية سياسية استعمارية؟

أين يمكن موضعة جهود بن شنب المهتمة بدراسة الشرق عامة والتراث الجزائري خاصة هوية وتاريخا؟ وهل كان يعي دوره فيها أم كان منخرطا في مهمات علمية صرفة، وإن تلبّست بالنّشاط الاستشراقي؟ وما هي مناحي الخصوصية والتميّز التي نستخرجها من جهود بن شنب (الاستشراقية) إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح؟

ما هو راهن الخطاب الاستشراقي؟ كيف نفسّر ملامح الخطاب الاستشراقي ما

بعد الاستعماري الذي يعدُّ تفكيكا لخِطاب الاستشراق الاستعماري؟ ما هي دلالة هذا التحول من المركزية الغربية إلى التعدُّدية الثقافية؟

لمحاور:

المحور الأول: الاستشراق: الأسس، المقوّمات، خَلفياته، المناهج المستخدمة، العلوم الإنسانية الموظّفة.

المحور الثاني: بن شنب وسؤال الاستشراق: رصد الجهود العلمية، حقيقية العلاقة بالمؤسسة الاستشراقية، قيمة جهود بن شنب وممكنات استثمارها وتحيينها.

المحور الثالث: الاستشراق الجديد ورهاناته: من المركزية الغربية إلى الاعتراف الثقافي.

الأهداف:

* تَسْليط الضَّوء على جهود العلاَّمة محمد بن أبي شنب في مجال الاستشراق ترجمة وتحقيقا، وممكنات استثمار أدواتها المنهجية وآفاقها البَحثية.

* مَوْضَعة جهود بن شنب ضمن الخطاب الاستشراقي الملازم لتاريخه، واستخراج جوانب الخصوصية والتميّز.

* بيان حقيقية الخطاب الاستشراقي في تاريخه وراهنه؛ بين الحقيقة الثقافية والحقيقة السياسية من جهة، وبين فئة المادحين وفئة النّاقدين من جهة أخرى.

* رصد تحوُّلات الخطاب الاستشراقي الجديد: من التّمركز الحضاري إلى ما بعد الحداثة.

* تشخيص الخطاب الاستشراقي مابعد الاستعماري: خصوصياته ورِهاناته.



كلمة معالي وزيرة الثقافة
السيدة: نادية لعبيدي

يعد الدكتور محمد بن شنب أحد أبناء هذا الوطن الذين كرسوا حياتهم وجهودهم خدمة ودفاعا عن هوية وطن وأصالة أمة ضاربة بجذورها في عمق الحضارة والتاريخ، ووقفوا سدا منيعا في وجه كل المحاولات الرامية من طرف الاستدمار الغاشم لاستئصال هذا الوجود وبتر هذا الانتماء، طيلة حقبة كانت مظلمة حالكة.

ولأن الجزائر كانت ولازالت على العهد باقية ولذكرى أبنائها وأعلامها حافظة، وهي اليوم إذ تحتفل بذكرى مرور ستين سنة على ثورة مباركة غيرت مجرى الأحداث وقلبت موازين المفاهيم قبل موازين القوى، وأحدثت القطيعة بين زمنين زمن المستحيل وزمن الممكن.

يأتي هذا الملتقي الدولي الموسوم باسم الدكتور محمد بن شنب والاستشراق، ليخلد ذكرى رمز من رموز الهوية الوطنية والأصالة العربية الأمازيغية الإسلامية، وليميط اللثام ويسلط الضوء على فكر رجل يعتبر من كبار علماء الجزائر ومفكريها، حيث تميز بسعة اطلاعه ورقي فكره وثقافته، وغزارة إنتاجه في مجالات وتخصصات تراوحت في مجملها ما بين التأليف والتحقيق والتنقيح والتصحيح، إلى جانب تحكمه الدقيق في الأدوات المنهجية، ما أهله ليقارع بعلمه وملكته وفكره من عاصره من المفكرين المستشرقين والمشككين محاورا تارة ومناظرا تارات عدة في سبيل الذود عن آثارنا ومآثرنا وزخم تراثنا وعمق وامتداد أصالتنا.

والملتقى هذا امتداد لسلسلة من الندوات والملتقيات الوطنية والدولية والتي سنها قطاع الثقافة ودعمها منذ عديد السنوات، والتي تناولت بإسهاب مآثر هذا الرجل وإسهاماته الجمة في هذا المجال.

وهو أيضا محطة أخرى تضاف لترصع الرصيد الحضاري لهذه الأمة، كما أنه تزكية لروح جيل من الرجال العظماء، فموضوعه سيسبر حتما أغوار إشكالية كانت ولا زالت تسيل الكثير من الحبر وتطرح عديد التساؤلات، وترصد جهود العلامة محمد بن شنب الجليلة وتخضعها للمنهج العلمي دراسة وتحقيقا.

إن إشكالية الخطاب الإستشراقي ورهاناته بين الماضي والحاضر هي موضوع نقاش دولي في هذا الملتقي الذي يمد جسور الحوار، ويفتح المجال للانفتاح على الأخر لاستيعاب ثقافته والتعرف على الدلالات المعرفية والتاريخية لهذا الفكر ومدى تداخل هذا المعرفة بالإرادة الاستعمارية، والوقوف على حقيقة ما إذا كان الاستشراق أداة ووسيلة للاستعمار، ومن ثم الانطلاق إلى راهن الخطاب الاستشراقي المعاصر ورصد

ملامحه ودلالاته ما بعد الحركة الاستعمارية، ودراسة آليات هذا التحول من المركزية الغربية إلى التعددية الثقافية، وخصوصية الدور الذي لعبه الدكتور بن شنب في مواجهة ومجابهة مد هذه الحركة المعرفية، وأين يمكن موضعة جهوده في هذا السجال الفكري، وسيكون كل هذا موضع نقاش علمي أكاديمي جاد وهادف بين عديد الأساتذة والباحثين من مختلف الجامعات والمعاهد الوطنية والدولية، من خلال محاوره الرئيسية والتي ستكون خارطة طريق لأشغال الملتقى على مدار أربعة أيام كاملة بعاصمة التيطري الأبية، المدية مهد العلم والعلماء ومسقط رأس العلامة ومشتله عديد العلماء والفنانين الأدباء والمثقفين المناضلين ممن تفخر بهم الجزائر.

آملين أن يكون هذا الملتقى بداية حقيقة لنقاش حضاري يؤسس لثقافة متفتحة، قوامها الأصالة وروحها المعاصرة وعصبها التسامح تنبذ الدونية والاستصغار، وأيضا غايتها المنشودة الاستلهام من مآثر الأعلام الذين أسهموا في الحفاظ على الصرح الحضاري لهذه الأمة وذادوا عن مقوماتها بجهد وجب ذكره.

وفقكم الله وسدد خطاكم والسلام عليكم.



كلمة والي ولاية المديــة
السيــد: ابـراهيم مـراد

مصدر اعتزازي أن أرى ولاية المدية قبلة ومزارا لقوافل المفكرين والباحثين جاؤوها من كل صوب وحدب ينشدون الملتقى وسيلة والعلم سبيلا ومبتغى، هي المدية اليوم إذن تزينت لتكون فضاء حاضنا لملتقى يؤسس لنهج جديد قوامه البرهان العلمي والحجة الداحضة في تناول القضايا الفكرية والعلمية وفق المتغيرات والمستجدات الراهنة من أجل بناء طرح سليم وفكر مستنير يدفع بالعقل البشري لأبعد حدود التدبر والتفكر والتبصر في ماهية الدلالات المقترنة بهذا الفكر أو ذاك ولا يتأتي ذلك إلا من خلال مد جسور التواصل وسبر أغوار الافكار وإيجاد آليات حوار كفيلة ببناء رصيد حضاري إنساني مشترك وفق مرجعية علمية أكاديمية بحتة تفرضها المناهج والبراهين لا وفق ما تفرضه الهيمنة والمواثيق وتسمو بذاتها عن كل دونية أو تقزيم.

أيها الحضور الكريم

قبل الخوض في موضوع الملتقى لا بد أن أقف ونحن في خضم الاحتفالات بالذكرى الستين لاندلاع ثورة أول نوفمير العظيمة المباركة لأحيي رجالا غيروا مجرى تاريخ هذا الوطن، منهم من قضى نحبه وهم شهداؤنا المليون نصف ومنهم من لم يبدل تبديلا وهم مجاهدونا، واحيي أيضا رجالا كانوا خدام الأمة طيلة تاريخها والذين لا تتنكر الجزائر لافضالهم.

فكما تعلمون فإن التضييق على الشخصية الجزائرية مدة مائة وثلاثين سنة من الاستعمار بدأ بمحاربة اللغة العربية وتشويه التراث الثقافي ومحاربة الدين الاسلامي وقطع كل أوصال الانتماء الامازيغي العربي الاسلامي.

وككل زمان حينما تتصل أحزان الأمم وتشتد كربها ويتراكم غمهما يبعث الله رجالا تربط بهم حبال الأمان وبهم كانت الارادة لا تسلب ولا تقهر وشعوب تتغذي من مشيم الأصالة وتنتشي من عنفوان الانتماء وتنهل من تعاليم الاعتقاد.

هؤلاء الرجال مهما أطنبنا في مديحم نظل مقصرين ومهما عددنا مناقبهم نظل مقتصدين، ومن هؤلاء الدكتور محمد بن شنب، هذا الرجل الذي سخر علمه وعمله خدمة لثقافة وتراث بلده في زمن كانت الأمة قاب قوسين أو أدنى من الاندثار الحضاري بكل أبعاده، الفكري، الثقافي، والديني.. هذا الرجل الذي بعزمه نال وافر العلم والمعرفة لم يمنعه في سبيل ذلك عائق ولم يشغله قاطع، حتى ندر شبيهه.

لقد اولى الرجل ثقافة وتراث أمته عناية خاصة فكان شغله الشاغل إظهار ما ردم باحثا ومنقبا فكانت الثمرة أعمالا ساهمت كثيرا في الحفاظ على الموروث الحضاري للامة خاصة في جانبه الثقافي والتراثي، وكما أن الملتقى الدولي الدكتور محمد بن شنب والاستشراق اليوم هو محطة للاحتفاء بهذا الرجل فإن الموضوع المختار اي

الاستشراق فاننا متأكدون أنه سيكون موضوعا ساخنا، نظرا لخصوصيته وحساسيته.

والاستشراق بالنسبة لنا وبغض النظر عن أهدافه السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية هو ظاهرة علمية وفكرية وجب الوقوف عندها وتناولها بالدراسة والبحث لاجل الإجابة عن مختلف الأسئلة التي طرحها وما زال يطرحها، كيف لا وقد شغل الاستشراق بال المؤرخين والباحثين والمفكرين لأمد طويل، حتى صنع له مؤيدين ومعارضين وناقمين.

وما يهمنا في هذا المقام أن يجاب في هذا الملتقى عن أكبر قدر من الاسئلة، فالكثير من المهتمين ينتظرون إجابة عن آثار ونتائج الاستشرا ق في الشرق والغرب على السواء، عن مدى التأثير في وعلى العلاقات بين الشرق والغرب واسئلة أخرى كثيرة.

أيها الحضور الكريم

اتمنى لملتقاكم هذا كل النجاح وأتمنى ان تخلصوا لنتائج تخدم البحث الاكاديمي الجاد وتميط اللثام عن خفايا موضوع هو من الأهمية بمكان. وأتمنى أن يستفيد طلبتنا من حضوركم فعليهم تعتمد الأمة للنهوض بها الى مصاف الدول الراقية المتقدمة.

كما اتمنى لضيوف المدية جميعا الاقامة الطيبة وأقول لهم دمتم في خدمة العلم بكل مشار به وأقول لهم دمتم في خدمة العلم.



كلمــة رئيــس الملتقـــــــى
البروفيسور مصطفى شريف

إن المؤتمر الدولي الذي تحتضنه ولاية المدية من السابع إلى العاشر من شهر ديسمبر/ كانون الأول سنة 2014 تحت عنوان «محمد ابن شنب والاستشراق»، بمناسبة الاحتفال بستينية انـدلاع ثورة نوفمبـر المجيدة، هـو موعد كبير، وفرصة علميـة تاريخية، إضافة لكونه موضوعا راهنا.

وهـو يظهـر للعالـم أجمـع أن الجزائـر غنيـة بأبنائهـا الأكارم الذيـن أبدعـوا فـي صنع تاريخ الثقافة والأدب والعلوم، وحوار الحضارات حتى في اثناء ليل الاستعمار. الاستشراق صاحبَ الاستعمار وفي الوقت ذاته مستشرقون درسوا مجتمعاتنا بشغف.

كان ابـن شـنب رجـل الأدب الجزائـري الأول الـذي واجـه هـذه الظاهـرة المتضاربـة. لقـد مـارس حـوار الثقافات مطلـع القرن المنصرم. وهو في ذلك متشـبع بثقافة الكرامة الجزائريـة منـذ ملحمـة الأميـر عبـد القـادر الجزائـري وأقرانـه مـن النوابـغ الذيـن يزخر بهـم التـراث الجزائـري والإسـلامي. حـاور ابـن شـنب أكبـر المثقفيـن الغربييـن والعرب المعاصريـن لـه وهـو يجمـع بين فخره واعتـزازه بانتمائه وتفتحه علـى العالم. واجه الرجل النظـرة المشـوهة والعنصريـة والاسـتعمارية التـي كانـت لـدى عـدد مـن المستشـرقين بخصوص الجزائـر والـدول الإسـلامية. وتقاسـم مـع من كانوا انسـانيين شـجن البحث. هذه لا زالت حاضرة وصالحة لزماننا المتميز بالدعاية المغرضة غير المؤسسة لما يسمى «صراع الحضارات».

أبـان ابـن شـنب الحقيقة الدامغة بـأن الجزائر ومنطقة المغرب تنتمـي لحضارة عريقة وتعتبـر ملتقـى للحضـارات، وأظهـر للنخبة الذين عاصروه من دول حـوض البحر الأبيض المتوسـط أن المسـلمين سـباقون فـي مجـال الحـوار الحضـاري ووضـع الأسـس العلميـة والمناهج التعليمية. وجعل ابن شنب التعليم مفتاح التنمية البشرية والتقارب بين الشعوب. واهتم منذ صغره بنقل المعارف وناظر المستشـرقين في ذلك. وفي نفس الموضوع خط بقلمه مؤلفا يعلّق فيه على فكر الفيلسوف الغزالي بخصوص تعليم الناشئة.

وتتمثـل عبقريـة الدكتور ابن شـنب في ترحاله بين اللغـات والثقافات والمعارف. فلم يكتـف بلسـان عربـي فصيـح بـل كان وكأنه موسـوعة لغـات، فألم بلغـات كثيرة هي الفرنسـية واللاتينيـة والإغريقيـة والعبريـة والإنجليزيـة والإسـبانية والألمانيـة والتركيـة والفارسية، وكان هدفه الجمع بين الهوية الجزائرية والعالمية. وفي مقابل ذلك صارعلما من أعلام الباحثين والأكاديميين في العالم أجمع.

وكان ابـن شـنب متعـدد التخصصات يجمع بين مجالات شـتى فـكان ضليعا وباحثا في اللسـانيات، مؤرخا، عالم اجتماع، فيلسـوفا، رجل قانون وباحثا في الدين،أديبا ،شـاعرا ومربيـا.. كان يمثـل الثقافـة العالميـة بـكل أبعادهـا. وقد أبهر ابن شـنب الحاضرين في

المؤتمـر الدولـي الرابع عشـر للمستشـرقين سـنة 1905 بالجزائر بعلمه الموسـوعي. وفي سـنة 1920 صار عضوا في أكاديمية دمشـق . كان جسـرا بين الثقافة الوطنية والثقافة الغربيـة وحظـي باحتـرام كبـار المستشـرقين أمثـال البروفيسـور رونـي باسـي «René Basset» وجـورج مارسـي «Georges Marçais» وميـكال أسـين بالاسـيوس «Miguel Asin Palacios».

وقبـل أن يلتحـق بربـه بسـنة واحـدة، فـي 1928، قـدم أعماله فـي مؤتمر المستشـرقين بأكسـفورد فـي بريطانيـا العظمـى بمـا فـي ذلـك عملـه «الأمثـال العربيـة فـي الجزائـر والمغـرب العربـي»، والـذي أظهـر فيـه العبقرية الشـعبية. ونأمل أن يسـاهم هـذا الملتقى الدولي الذي ينعقد بمهد الدكتور أرض المدية الطيبة، أرض الكرم، في تنوير الباحثين المعاصريـن ليعيـدوا إبـداع حضارة مشـتركة لكل شـعوب المعمورة والتـي تتجلى فيها الوحدة والتعددية، مسـتلهمين من محمد بن شـنب، هده الشـخصية الجزائرية التي عرفت بحب العلم والوطن والإنسانية.



كلمة السيد مديــر جامعة المدية
الأستــاذ الدكتــور احمـد زغدار

نعتقد أن من أهم سمات الذكرى الحية والإيجابية أنها لا تموت، تبقى خالدة تعتنقها أرواح وعقول وقلوب أمتنا مهما طال الزمن، ومهما تعاقبت الأجيال، يبقى الرجال الخالدون، وتبقى النساء الخالدات، وتبقى مآثر بلدنا الجزائر الحبيبة إلى قلوبنا تقدم التضحيات في كل المجالات، ومن أهمها ذكرى نوفمبر المجيدة، وذكرى الاستقلال الخالدة، التي لا يمكن أن تمحى ولو طالت السنون.

وكفى هذا الملتقى الدولي مفخرة أن يكون تحت الرعاية السامية لفخامة رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة الذي ما فتيء يدعم مثل هذه الملتقيات العلمية الأكاديمية الهادفة عبر ربوع جزائرنا الحبيبة.

وأحسب وأنا على هذه المنصة في الملتقى الدولي السابق حول العلامة الدكتور محمد بن أبي شنب والحداثة أنني قلت بأن العلامة ابن أبي شنب رحمه الله ، يعد ضمن العلماء البارعين الذين وظفوا قدراتهم وأفكارهم وعلمهم خدمة لهذا البلد الحبيب، وما ترحاله لأماكن كثيرة نشرا للعلم وغرسا للمعرفة إلا دليل وبرهان على ذلك التعطش لرؤية أبناء هذا الوطن الحبيب يمسكون بزمام العلم، قد أدركوا أن الخروج من الجهل والأمية والأخذ بأسباب العلم الحديث، والتمسك بأصالة الشعب الجزائري هي السبيل الأوحد للخروج من التبعية المقيتة.

ويأتي هذا الملتقى الدولي حول ابن شنب والاستشراق ، كعمل ميداني نكتشف من خلاله مآثره والأدوات التي وظفها في دراسة وتحليل ونقد الخطاب الاستشراقي الذي عاصره وعاشه في لقاءاته مع نخبة المستشرقين، وعايش مؤتمراته، فجاء هذا الملتقى ليتناقش فيه كوكبة من العلماء والدكاترة والباحثين والمتخصصين في شؤون الاستشراق، الذي يعد بحق مدرسة متأصلة الجذور في التفكير الغربي القديم والحديث، من خلال جملة من المداخلات القيمة التي وفق منظمو الملتقى في اختيار عناوينها، نريد من هذا الملتقى الدولي الهادف أن يوجد أرضية تخاطب وتواصل إيجابي بين المتعمقين في تفكيك أدوات الاستشراق، خصوصا ونحن نعلم أنه تخرج على يده كثير من المستشرقين المعتدلين الذين دافعوا عن الوجود الحضاري الإسلامي.

أيتها السيدات أيها السادة: كما نعتقد أننا في زمن حضاري وتيرته العلمية المتسارعة تجعلنا نتساءل عن مدى قدرة العقل العربي على مواكبة الزمن الغربي الذي بلغ ذروة التحديث، لا أن نحفر في أعماق التاريخ بحثا عن وعي سلبي لصق بالإستشراق، وبالتالي ما أرجوه من هذا الملتقى أن يخرج بمقترحات وتوصيات يصب معظمها في إيجاد

ميكانيزمات معرفية تعمل على الحث على الاستفادة من أفكار الاستشراق القديمة والحديثة، تلكم الاستفادة التي تزيد من الكم المعرفي بكل تخصصاته، ويعود بالفائدة المرجوة على مجتمعاتنا العربية الإسلامية .

وفي الأخير أشكر جزيل الشكر كل من ساهم في إنجاح هذا الملتقى مع تمنياتي لضيوفنا الكرام الذين أتونا من بلدان عربية وغربية بالإقامة الطيبة في أحضان مدينة العلامة الدكتور محمد بن أبي شنب.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالي وبركاته



رسالــة الأســتــاذة
السيدة زهور ونيسي

سيدي الوالي وابني العزيز الأستاذ ابراهيم مراد
أبنائي الطلبة إخواني أخواتي الأساتذة أيها الحضور الكريم.

أولا وقبل كل شيء اسمحوا لي أن أتقدم إليكم ببالغ الشكر والامتنان على دعوتكم الكريمة، وعنايتكم التي تسعدني كل مرة أحضر فيها عندكم في هذه الولاية المجاهدة عاصمة بايلك التيطري التاريخية.

لذلك أجدني محرجة وأنا أعتذر لكم لعدم تمكني من حضور هذا الملتقى العظيم وذلك ولأسباب صحية طارئة لكنني سأساهم معكم بهذه المداخلة القصيرة وأتمنى لكم كامل التوفيق وكل عام وجزائرنا بألف خير.

إنه موضوع لهام وكبير هذا الذي يتناوله ملتقاكم هذا، ولا يمكن الإحاطة به إلا بجهود باحثين كثيرين مهتمين بموضوع الاستشراق والحديث عن الاسشتراق، ومن خلاله أو في إطار شخصيتنا العظيمة الشيخ والأستاذ العلامة محمد ابن شنب طيب الله ثراه، لا نوفيه حقه مداخلة مختصرة أو تحية علمية مختصرة أردت بها الاستفادة منكم أكثر من المساهمة معكم.

لقد قال ابن باديس عن العلامة محمد ابن شنب عندما علم بوفاته "إننا عندما عرفناه فقدناه"، لأن العلامة كان كثيرا ما يثري صفحات مجلة الشهاب الباديسية بمقالاته وفكره القيم.

إن موضوع الاستشراق كان يعتبر ركيزة فكرية وسياسية هامة في بدايات القرن التاسع عشر وما قبله، وذلك لعلاقته الوثيقة بما يمر على بلادنا الجزائر خصوصا وعلى أمتنا الإسلامية عموما في مختلف الميادين سياسية استعمارية أو اقتصادية أو ثقافية اجتماعية، وباختصار شديد نستطيع القول أن الاستشراق قد مر على مراحل متداخلة ومتنوعة :

الأولى : أن الغرب كان معجبا بالعرب وحضارتهم ومن أجل ذلك وصل إلى الأندلس وغيرها من البلدان في الشرق يلتمسون عند العرب المعرفة، ويأخذون الحضارة بتعلمهم واتقانهم للغة العربية وآدابها والأخذ من علمائها وفلاسفتها خصوص ابن رشد.

والثانية : كانت الحملات الصليبية هي الطور الثاني من أطوار الاستشراق، وكانت هذه الحملات كما هو معروف تاريخيا استعمارية بالدرجة الأولى، استغلت عامل الدين في سبيل أطماعها التوسعية لتقويض حضارة الإسلام، باستراتيجيات عديدة أهمها التبشير بالمسيحية، هذا التبشير الذي لا يمكن منهجيا فصله عن الاستشراق.

والمرحلة الثالثة : أعتقد أنها زمنيا ما زالت مستمرة حتى الآن، وقد قامت على أسس جديدة قوامها البحث العلمي.

ومن أوائل المستشرقين الراهب الفرنسي (جريرت) الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام 999 م بعد تعلمه في معاهد الأندلس، وإتقانه للغة العربية وآدابها وتاريخ الإسلام.

وقد حفظ لنا التاريخ أسماء الكثير من المستشرقين، والذين كانت الكنيسة دائما وراء نشاطهم، تؤيده وتؤازره لكم في الاتجاه المضاد للموضوعية والأمانة العلمية.

فقد كانت الكنيسة تتجاهل في الكثير من الأحيان كتب السيرة النبوية مثلا، ليتسع المجال لتصوير النبي محمد (ص) على خلاف صورته الحقيقة وتصفه بالقسيس الذي يطمح أن يكون نبيا، كما كانت الكنيسة تتجاهل القرآن الكريم ولا تعترف بوجوده، ولقد بلغ من ذلك أن أحرقت نسخة القرآن في مدينة البندقية عام 1530 م، بعد أن حرم البابا اسكندر طبعه وترجمته، لذلك نجد التراجم الأولى للقرآن الكريم في القرنين السادس عشر والسابع عشر كلها كانت مشفوعة دائما بالمقدمات والتذييلات والتفسيرات في دحض القرآن وتكذيبه.

وقد اتفق الباحثون المنصفون من المؤرخين حتى المستشرقين منهم على أن لحركة الاستشراق أسباب منها :

- السبب الديني بالدرجة الأولى
- ثم الدافع الاستعماري بعد فشل الحروب الصليبية.
- ثم الدافع السياسي في العصر الحاضر وخصوصا بعد استقلال الدول العربية والإسلامية.
- ثم في الأخير الدافع العلمي والتاريخي وهو ما يهمنا اليوم في هذا الملتقى العلمي .

وهؤلاء المستشرقون والناشطون الأمناء في المجالات العلمية بدافع في الرغبة في البحث والعلم والأمانة العلمية نجدهم يعانون الكثير من الصعوبات المادية والمالية محرومين من تأييد الكنيسة وغير الكنيسة، لأنهم في حركتهم الاستشراقية يتسمون بالأمانة والأخذ من العلم وأبحاثهم بجردة من التحيز الديني أو السياسي.

وقبل أن أختم كلمتي لنقف دقيقة أو دقيقتين على علاقة الاسشتراق بوطننا الجزائر، لقد كانت الانطلاقة الفكرية للاستشراق الفرنسي ببلادنا بشكل مباشر بعد احتلال الجزائر، وذلك بتأسيس مدرسة الجزائر التي أسست عام 1879 م، والتي أصبحت كلية الآداب العليا عام 1909 م، مدرسة فكرية أثرت في الأدب والفن واللغة والتاريخ والعلاقات بين الجزائريين والفرنسيين، وذلك مباشرة بعد انعقاد مؤتمر المستشرقين الدولي الرابع عشر بالجزائر عام 1905.

حيث برزت جهود دي بوش، وبافي، ولافيجري، وسيلفيتر دوساس، أبو الاستشراق بلهم وورولان، دوبوس، ودوفوكو، وغيرهم.

أيها السادة إنه موضوع... في الحقيقة ينكأ الجراح التاريخية لكن الذي يبلسم

جراحنا في ذلك الوقت هو وجود رجل علامة مثل البحاثة الأستاذ بن أبي شنب بصموده وفكره ورجاحة عقله وميوله الوطنية القوية حتى من حيث الشكل واللباس، استطاع بكل ذلك أن يرفع الرهان والتحدي كمفكر وطني جزائري، ويصمد أما الإغراءات الكثيرة المادية والمعنوية، ويدافع باستماتة على الثوابت الوطنية في كل الأوقات والمناسبات خصوصا في المنتديات الفكرية العربية والدولية بما وهبه الله من إمكانات فكرية ولغوية، إن ابن شنب فخر من مفاخر الجزائر، لذلك أتمنى لملتقاكم الموسوم باسم الرجل النجاح والتوفيق بالغوص أكثر في ملفات تاريخية مثل هذه، لأنه بدون معرفتنا للتاريخ لا يمكن أن نحافظ على أمجادنا وتراثنا والذي هو عنصر هام لبناء مستقبل الأجيال القادمة.

ملخص المداخلة الافتتاحية:

المفهوم الخاطىء للمستعرب كمسيحي معرب من شبه الجزيرة الإيبيرية في القرون الوسطى

الدكتور أدريان كيلر -هولاندا

ترجم الملخص: الأستاذ أيوب بوخاتم

هـذه المداخلـة هـي عصارة بحث انطلقت فيـه منذ 1978 بالمدينة الإسـبانية طليطلة، وهو أول مرة يعرض علنا في مقام علمي عالمي.

بـدأت رحلتـي كطالـب باحث من جامعـة Leyde بهولندا، بعد إقامتي بطليطلة للبحث بمكتبـة الكاتدرائيـة لدراسـة مخطوطـات القوطييـن الغربيين التي تظهـر عليها كتابة مستعملة في شـبه الجزيرة الإيبيرية في القرون الوسـطى، انطلاقا من القرن الثامن إلى سـنة 1300 تقريبا. وقد أطلق علماء الكتابات القديمة وكذا المستشـرقون والمؤرخون على هذه المخطوطات اللاتينية المخطوطات المستعربة. هذا الأخير هو المصطلح محل هذه مداخلة، والتي تظهر الاختلاف الجوهري بين المفهوم التاريخي للمسـتعربة ومفهوم تاريخ المخطوطات.

لقد عاش المسـلمون والمسـيحيون واليهود جنبا لجنب في شـبه الجزيرة الإيبيرية في القـرون الوسـطى وكل أنتـج مخطوطـات بلغتـه، وكان المسـيحيون يكتبـون اللاتينيـة بالكتابة التي تدعى القوطية الغربية كما كانت لديهم أدبيات ذات أصل عربي مكتوبة كتابة مغربية والتي لم يصلنا منها إلا النزر اليسير.

وكانـت كتابـات المسـلمين بالكتابـة المغربيـة، وكتابـات اليهـود بالعبريـة كتابـة سـفاردية أو مغربيـة. وهـي كلها كتابات يمكـن تصنيفها حسـب الأصـل أو الكتابة أو اللغة أو الديانة وهي المناهج العلمية التي غالبا ما تستعمل في التصنيف، في حين يمكننا الرجوع أيضا لطريقة تحضير المخطوط أصلا كشـيء مادي والذي يتجاوز التصنيفات السالفة الذكر ويطلق على هذه التقنية الكوديكولوجيا، وبمقارنة مخطوطات مختلفة يمكننا الحصول على معلومات قيمة لا يمكن الوصول إليها من غير هذا الطريق.

إذا تتبعنا طريق تحضير المخطوطات وجانبها المادي فإننا نجد شبها كبيرا في ذلك بين المخطوطات المغربية الإسـلامية وتلك المسـيحية، بينما إذا قارنا مدونة مخطوطات المسيحيين باللاتينية ومدونة مخطوطات المسيحيين بالعربية فإننا نجد اختلافا واضحا، وهذا يزحزح المفهوم التاريخي السائد الذي يرجع كل تلك الكتابات للمسيحيين الذي يدعون المستعربة.

وكلما ذكرنا هذا الفرق في الأوساط العلمية المسيحية أغفل و لم يأخذ على محمل الجد. ذلك لأن المسـيحيين الذين يدعون المسـتعربة لهم دور إيديولوجي هام في كتابة

تاريخ إسبانيا، فكلما ذكر مصطلح المستعربة في نقاش ما يخشع المستمعون ويعتبرون ما سيقال مهما. فالاعتقاد السائد هو أن المستعربة لم يفقدوا هويتهم المسيحية بالرغم من تعلمهم العربية بالإضافة للغتهم اللاتينية، ذلك بالرغم من كونهم في محيط عربي إسلامي، وهذا ما يقال للسياح الذين يزورون إسبانيا، أي المستعربة هم المسيحيون الذين كانوا يعيشون في المحيط العربي الإسلامي.

ويشترك المشتغلون بأصول الكلمات في هذا المفهوم باعتبار أن أصل المصطلح في اللغات الغربية هو اللغة العربية ويترجم «بالمعرب» أي أنهم بالرغم من دخول اللغة العربية عليهم حافظوا على أصلهم اللاتيني وعلى ممارسة طقوسهم باللاتينية فلم يكن هناك طقوس بالعربية.

وما يثير الانتباه، هو التسويق التاريخي الذي يقام للمسيحين الذين يطلق عليهم اسم المستعربة، والذي دائما ما يكون بصور من مخطوطات باللاتينية، أي أنه دائما ما تأخذ الشعارات الدالة عليهم من الكتابات القوطية الغربية، كما نوضح ذلك في عدد من الأمثلة بالصور.

وفي رأيي لا يوجد في القرون الوسطى من المستعربة من تجتمع فيه الصفات التي تنسب إليهم الآن، واقتناعي بأن مصطلح «مستعربة» هو مجرد تجريد فلسفي نظري لا يقابله أي حقيقة وواقع تاريخي. وبذلك هذا المصطلح أبتر في البحث العلمي.

إن الأصل اللغوي للكلمة لا يثبت شيئا إذا ما قارناها بالاستعمال الفعلي في ذلك الوقت في الأندلس، ولا يوجد أي وثيقة من ذلك العصر سواء بالعربية أو اللاتينية تأتي على ذكر المصطلح، فعند العرب لا يعني مصطلح الاستعراب شيئا، أي أن المسيحيين العرب لا يختلفون عن العرب الآخرين في اللغة، و إنما في الإيمان (نصراني أو مشرك) أو الأصل (عجمي، رومي) أو الحالة (ذمي). وبغياب وجود تسمية المسيحيين بهذا المصطلح في الأندلس، نستنتج أنه مصطنع في الممالك المسيحية الغربية. كما يمكننا تأكيد ما سبق من خلال الصفة «طليطلي» والتي أثبتت أنها العربية، إذا الحروف المستعربة أو الحروف الطليلطية هما مترادفان.

وهذا ما يثبته أيضا منع البابا غريغوري السابع استعمال اللغة العربية في الكنيسة، وبذلك المستعربة هم في الحقيقة عرب مسيحيون يعيشون في عالم تحكمه روما ولغتها اللاتينية. وقد تعلموا اللاتينية وليس العكس، ويثبت ذلك أيضا عدد من المخطوطات التي كتبت بالقوطية الغربية، والتي تبين تحكما في اللغة العربية أكبر من التحكم في اللغة اللاتينية.

وهذه هي النتائج التي توصلت إليها في 12 نقطة:

1 -المسيحيون المستعربة هم مسيحيون لغتهم الأم العربية.

2 -المسيحيون المستعربة يعيشون في مناطق مسيحية.

3 -الصفتين مستعرب وطليطلي مترادفتان.

4 -المستعربة ترجع في الأصل على اللغة.

5 -الطليطلي تعود على البلد.

6 -الرسالة الطليطلية والرسالة المستعربة هي الكتابة أو اللغة العربية.

7 -مخطوط المستعربة ومخطوط طليطلة هما بكتابة عربية لا بكتابة قوطية غربية.

8 -مفهوم المستعربة في العصور الوسطى يعود على اللغة وليس تجليا للنفوذ الثقافي القادم من الأندلس.

9 -البابا غريغوري السابع ورجل القرون الوسطى ليسا عالمين في الكتابات قبل الرسالة.

10 -في مفهومنا لمصطلح المستعرب لابد من إسقاط المرور من اللاتينية إلى العربية وإنما العكس فهو في الحقيقة المستغربة.

11 -لابد من تغيير المفهوم التاريخي والاستشراقي للمستعربة.

12 -إن المستشرقين والمؤرخين غير قادرين على التخلي عن مفهوم المستعربة الخاطئ وتأويلاته غير الصحيحة التي تنتج عن ذلك.

* أنظر لمد خلة لأصلية باللغة لانجليزية صفحة 501 من لكتاب.

المحور الأول:

الاستشراق: الأسس، المُقوّماتُ، المناهج المستخدمة، العلوم الإنسانية الموظّفة

بدايات الاستشراق قراءة في المنطلقات والمفهوم

د. توفيق مزاري عبد الصمد / جامعة المدية

طليعة:

مقبول أن يكون فحص بدايات الاستشراق، منوط بدراسة وتمحيص تراث الحقبة التاريخية التي نشأت فيها هذه الظاهرة منذ فترة طويلة من الزمن، وفهم البنية الفكرية التي قامت عليها. فالأقلام الكثيرة والمتنوعة التي عالجت الاستشراق، بيّنت أنه ارتبط بعلاقة صراع بين نظامين مختلفين في النظرة إلى الإنسان والحياة ونمطها الحضاري، وما هو إلا انتقال من حالة إلى حالة فرضتها نمطية الصراع وفعّلتها المعطيات الجديدة في مستويات التطور المتنوعة.

فالتحديد الدقيق لهذه النمطية التاريخية والتطورية الفكرية، يسمح برسم بيانية واضحة، وتسطير اتجاهات صحيحة، يمكن من خلالها وضع كتابات منهجية وقراءات علمية عن منظومة الاستشراق، انطلاقا من المادة المصدرية في تراث الحضارتين الإسلامية والغربية، وفي الزخم الكبير من الدراسات والمؤلفات الحديثة والمعاصرة التي تناولت الظاهرة.

طبيعة هذا الاختلاف الكبير بين العالمين الإسلامي والغربي، هي محدد نظرة كل طرف إلى الآخر، فإذا كان الاستشراق توصيف لنظرة الغرب إلى الشرق فما هو توصيف نظرة الشرق إلى الغرب.؟ أم كلاهما واحد.؟ مع تباين في فعالية التأثير واختلاف في اتجاهات المنطلقات والأهداف.

ليس مهما الاتخاذ من المحددات الزمنية والمنطلقات المتعددة، مرجعيات في تحديد البدايات، وإنما تحليلها وتفكيك محتوياتها قمين بشرح أساسيات المنطلقات وضبط حقيقة المفهوم

البدايات:

رغم صعوبة تحديد من هو الغربي الأول الذي عني بالدراسات الاستشراقية، وكذا صعوبة تدقيق تاريخ بداية الدراسات الاستشراقية بالضبط، غير أن التاريخ سجل لنا أن من بين العلماء المسيحيين الذين أظهروا في وقت مبكر اهتماما بدراسة الإسلام، حماية للمسيحيين من اعتناقه نجد « يوحنا الدمشقي (676-749م) الذي ألف مجموعة من الكتب منها كتاب «محاورة مع مسلم» وكتاب «إرشادات النصارى في جدل المسلمين»[1] لكن يوحنا الدمشقي كان رجلا شرقيا خدم في القصر الأموي، ما يستبعد أن تكون هذه المحاولات بداية للاستشراق من قبل الشرقيين أنفسهم.

هناك من جعل بداية الاستشراق في القرن العاشر الميلادي عندما قصد بعض الرهبان الغربيين الأندلس إبان عظمتها وازدهار الحضارة الإسلامية بها، فدرسوا في

1 - نجيب عقيقي : لمستشرقون، ط لقاهرة، 1981، ج1 ص 752

جامعاتها وتثقفوا في مدارسها وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم وبخاصة في الفلسفة والطب والرياضيات.

ومن أشهر هؤلاء الراهب الفرنسي «جربر دي أورالياك»Jerbert (983-1003م)، الذي رحل إلى الأندلس وتتلمذ على يد أساتذتها في أشبيلية وقرطبة حتى أصبح أوسع علماء أوربا في عصره ثقافة بالعربية والرياضيات والفلك، ثم تقلد فيما بعد منصب البابوية في روما باسم» سلفستر الثاني (999- 1003م). وكذلك «جيرار دي كريمون» Gérard de Grémone (1114-1187م) وغيرهما كثير. وبعد أن عاد هؤلاء الرهبان إلى بلدانهم نشروا ثقافة العرب ومؤلفات أشهر علمائهم، ثم أسست المعاهد للدراسات العربية في أوربا مثل مدرسة « بادوي» العربية، وأخذت الأديّرة والمدارس العربية تدرس المؤلفات العربية المترجمة إلى اللاتينية، واستمرت الجامعات التي ظهرت في أوربا من القرن الثاني عشر تعتمد على الكتب العربية باعتبارها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون [2]

ذهب صنف آخر من الباحثين إلى القول أن الاستشراق تمتد جذوره إلى القرن الحادي عشر عصر الصليبيين[3] الذين انبهروا بما في الشرق من سحر وكنوز وعلوم وفنون وجمال، فراحوا يأخذون منه كل شيء، ولاسيما الكنيسة التي كانت في احتضار فكري، حيث وفد هذه المرحلة العديد من كتاب الكنيسة إلى حاضرة الإسلام ودار السلام بغداد وغيرها من المناطق العربية، ونهلوا من علوم الإسلام والعربية ووصلوا إلى المؤلفات اليونانية ومناقشات العرب المسلمين عليها، ونقلوها إلى روما وأوربا على العموم، وترجموها بعدئذ إلى لغة الكنيسة آنذاك لتعتمدها في نشر أفكارها، ويمكن عد رحلاتهم هذه كموجة استشراقية أولى بالمعنى الصحيح الذي نقصده .

ويذكر «رودي بارت» Rudi Paret – مستشرق ألماني وصاحب أحدث ترجمة ألمانية لمعاني القرآن الكريم مع شرح فلولوجي[4]- أن بدايات الدراسات الإسلامية والعربية في أوربا تعود إلى القرن الثاني عشر الذي تمت فيه أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، كما ظهر في نفس الوقت أول قاموس لاتيني عربي، ووافقه في ذلك المستشرق «جوستاف دوجا» في كتابه «تاريخ المستشرقين في أوربا من القرن الثاني عشر حتى القرن التاسع عشر» الذي صدر في الستينات من القرن التاسع عشر.[5]

ويرى «لويس يونغ» أن من أوائل الذين خططوا للحركة الاستشراقية في البلاد الإسلامية هو «بطرس المحترم» Pierrele Aénéré (1092- 1156) رئيس دير «كلوني»، الذي اهتم بمراقبة وتتبع الصراع بين الإسلام والنصرانية، واستنتج أن القوة العسكرية لا

2 - مصطفى لسباعي : لاستشر ق و لمستشرقون- مالهم وما عليهم-، ط2 بيروت 1979، ص 14

3 - عرفان عبد لمجيد: لمستشرقون و لإسلام، ط بغد د، 1969 ص4

4 - أحد فروع علم للغة لتاريخي لذي يركز على مقارنة للغات لتحديد لصلة لتاريخية بينها.

5 - رودي بارت: لدر سات لإسلامية و لعربية في لجامعات لإسلامية، ترجمة مصطفى ماهر، لقاهرة 1967، ص 9

تجد نفعا في محاربة الإسلام، وإنما ينبغي اللجوء إلى المنطق العلمي والغزو الفكري، وتنفيذا لهذه الإستراتيجية، بدأت الحركة الاستشراقية عندما كلف بطرس هذا راهبا إنجليزيا بترجمة القرآن إلى اللاتينية التي تمت في سنة 1143م بهدف الطعن فيه وتشويه حقائقه. ولهذا يعتبر الكثير أن هذه السنة هي بداية الاستشراق. [6] إذ منذ ذلك الوقت (القرن الثاني عشر) لم ينقطع الغرب عن مثل هذه الدراسات للإسلام والعربية وترجمة تراثها باسم البحث العلمي ونشر المعرفة. [7]

أما بعض الباحثين في الغرب فيؤرخون لبدء وجود «الاستشراق الرسمي» بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي في القرن الرابع عشر ميلادي عام 1312م، بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية، ولكن الإشارة هنا إلى الاستشراق الرسمي تدل على الظاهرة كانت موجودة بشكل غير رسمي قبل التاريخ المذكور.[8]

قراءة 1

من المعلوم أن دراسة أي ظاهرة تاريخية أو فكرية لا يمكن تحديد بدايتها الفعلية بسنة بذاتها، وإنما تتجه الدراسات إلى تحديد فترة زمنية معينة على وجه التقريب، ولاشك أن الاستشراق الذي ولد في رحم الصراع، باعتبار وجود طرف آخر للغرب وهو الشرق، فيرجح أنه وجد منذ أن وجد هذا الآخر. فهل هذا الشرق الآخر مجالا جغرافيا أم كيانا حضاريا مخالفا أم معينا..؟

فإذا كان الأول، فإن الظاهرة تكون أبعد مما نتصور بحيث تشمل كل صراع ضد هذا الأخر الجغرافي، فما كتبه «هيرودوت» اليوناني باليونانية، (Ἡρόδοτος) وباللاتينية (Herodotus) في القرن الخامس قبل الميلاد في مؤلفه التواريخ عن مصر وليبيا وغيرها، وما ذكره « فلافيوس أريان» اليوناني في مؤلفاته عن حملات « اسكندر العظيم» من معلومات المفصلة عن الخليج العربي.

وما كتبه «سترابون» : «Strabo»، باليونانية «Στράβων» مؤرخ وجغرافي وفيلسوف إغريقي عاش في القرن الأول ما قبل الميلاد، الذي رافق حملة «غايوس أيليوس غالوس» (Aelius Gallus) حاكم مصر الروماني بين عامي 26 – 24 ق م، سنة 25 ق م، التي كان غرضها السيطرة على اليمن وطرق تجارتها، فتحدث في مؤلف له عن مدن العرب وقبائلهم ووصف أحوالهم التجارية والاجتماعية والاقتصادية.[9]

وما ذكره المؤرخ الروماني «سالوستيس» «Sallustins Crispus» في كتابه حرب يوغرطة أو كتابه التاريخ HISTORIDE، دفاعا عن سياسة « يوليوس قيصر» وعن التوسعات الرومانية في شمال إفريقيا في القرن الأول قبل الميلاد، وقد عثر على كتاب

6 - محمد عوض لهز يمية: حاضر لعلم لإسلامي، د ر عمار 1997، حاشية رقم ص 111

7 - عبد لستار سعيد: لغزو لفكري و لتيار ت لمعادية للإسلام، ط د ر لأنصار، لقاهرة 1977، ص30

8 - محمود حمدي زقزوق: لاستشر ق و لخلفية لفكرية للصر ع لحضاري، مكتبة لشروق لدولية، لقاهرة، ط 2008، ص 22

9 - عبد لجبار ناجي: تطور لاستشر ق في در سة لتر ث لعربي، ط بغد د، 1981ص 13

لمؤلف غربي مجهول اسمه بعنوان: « الطواف حول البحر الأريتيري» فيه معلومات هامة عن أحوال الجزيرة العربية والشرق، يعود حسب تحقيق الدكتور «جواد علي» المتخصص في تاريخ العرب قبل الإسلام إلى نهاية القرن الأول قبل الميلاد، ألا يعتبر ذلك إرهاص استشراقي مبكر أغفله الباحثون، عندما لم يتعمقوا في دراسة هذا التراث القديم في أبعاده الجغرافية والحضارية المبنية عليها.

أما إذا كان الثاني، فإن الصراع الإنساني بين الدول والجماعات نتيجة الرغبة في السيطرة أو فرض الرأي والثقافة، فهو جبلي في الحضارات أو ما يعرف بصراع الحضارات، حسب ما تحدث عنه فلاسفة الحضارة بدء بـ«أوسفالد شبينغلر» «Oswald Spengler» في كتابه «أفول الغرب» الذي اعتبر الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات الثمانية في أساس الحضارة الإنسانية، وما عبر عنه برنارد لويس بـ «جذور الغضب الإسلامي» وصامويل هنتنجتون بـ«صدام الحضارات» ثم فرانسيس فوكوياما الياباني الأصل والأمريكي الجنسية في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير».

أما إن كان مستوى الآخر معينا فلا شك أن ظهور الإسلام وتسارع انتشاره في المشرق والمغرب ككيان حضاري متميز ومتمدد جغرافيا عبر القارات وحضاريا عبر الفلسفات والديانات، كان وراء بداية الاستشراق. منذ اللقاء بين الرسول- صلى الله عليه وسلم- ونصارى نجران، أو قبل ذلك عندما بعث الرسول -صلى الله عليه وسلم- رسله إلى الملوك والأمراء خارج الجزيرة العربية أو حتى في اللقاء الذي تم بين المسلمين والنجاشي في الحبشة. بينما هناك رأى بأن غزوة مؤتة التي كانت أول احتكاك عسكري تعد من البدايات للاستشراق. وهذا ما قد لفت أنظار رجالات اللاهوت المسيحي، فاهتموا بدراسته لفهمه والحيلولة دون انتشاره في معاقلهم، وحماية لأتباعهم في الدين وليس من أجل اعتناق الإسلام.

قراءة 2

لقد شهدت الفترة ما بين القرنين العاشر والثاني عشر لدى أووربا ازدواجية في النظرة اتجاه الشرق، فمن جهة تركت الحروب الصليبية سجلا حافلا بالكراهية والعدوانية اتجاه الشرق، ومن جهة أخرى فإن التفكك والضعف الذي حاق بالأندلس الإسلامية أدى إلى انفتاحها، ليتدفق منها فيض من الأفكار والنصوص والحوارات باتجاه أوربا، حيث ظهر الاستشراق وتطور ضمن حالة من الديناميكية الغربية في أثناء مراقبتها لحضارة الإسلام العظيمة وهي في طور التراجع والانحطاط. فأوربا التي لطالما كانت قلقة وحائرة اتجاه الآخر، غير أنها كانت تعي عظمة الثقافة الشرقية وكمّ الإبداع فيها، ولذلك حاول الغرب الأوربي عن طريق الاستشراق استقطار واستخلاص ما يمكن استخلاصه من هذه الثقافة المركّبة والمعقدة التي كانت مغرية ومخيفة في الآن ذاته.[10] وهكذا أخذت أوربا تفهم ذاتها وتعرفها من جديد عبر هذه النصوص المنتقاة

10 - جون م غانم: لمرجع لسابق، ص ص 33

من الثقافة الشرقية والعلوم والأفكار الجديدة، بيد أنها ومن خلال إعادة تعريف ذاتها، أعادت صياغة دونيتها أمام هذه الثقافة العظيمة في شكل من أشكال الفوقية.[11]

قراءة 3

تأسست باثولوجيا[12] الرؤية الاستشراقية على رغبتين متلازمتين اثنين، البحث الشخصي المحموم للذكر الغربي عن عالم الغريب والمدهش وكذلك عن الشرق العجيب، والهدف الجمعي لتعليم الشرق والسيطرة عليه في ميادين السياسة والاقتصاد.[13] وفي ذلك يقول «ريموند شواب» في كتابه عصر النهضة والاستشراق: « .. سنجد أن النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت إعادة اكتشاف أوربا من جديد وتمثيلها أمام ذاتها»[14]، ويستنتج أن الرومانسية تمثل نهضة استشراقية تعترف بالدور الحيوي لآسيا والشرق الأوسط وهكذا فهي تقر بتعددية العالم. وبناء على ذلك قام «شواب» بوضع خطوط عريضة لما يعنيه في الأشكال الاستشراقية المختلفة بما فيها الشرق في الكتاب المقدس، والشرق الآشوري، أي شرق ما قبل المسيحية، والشرق الإسلامي، والشرق الفارسي، والشرق الصيني. ويتبنى «شواب» مصطلح الاستشراق القروسطي، الذي صنف منذ أن تشكل في كتاب إدوارد سعيد تحت مظلة -ما قبل- وما بعد الكولونيالية.[15]

المنطلقات:

أولا الدين:

انطلقت الحركة الاستشراقية من بيئة دينية وفي عصر اصطبغ بالصبغة المسيحية الكنسية في مدها وجزرها مع الإسلام، متأثرة بما تركته الفتوحات الإسلامية الأولى ثم الحروب الصليبية، فكان المنطلق الأساسي هو محاربة الإسلام وإضعافه، وفكان المنطلق تهديم معالمه وإنهاء دوره الذي طغى على دور الكنيسة آنذاك. وهذا ما دفعهم إلى نقل أفكارا مشوهة عن الإسلام والمسلمين، لكي يحجبوه عن شعوبهم التي تخضع لنزعاتهم الدينية ومصالحهم المادية فصوروا القرآن بأنه كتاب يناقض بعضه بعضا، ويخالف العقل، وصوروا الرسول- صلى الله عليه وسلم- كاردينالا منشقا على البابوية طمعا في كرسيها، وصوروا الإسلام مزيجا مشوها من أصول مسيحية ويهودية.[16] وكانت معظم هذه التصورات قد دونها القديس يوحنا الدمشقي، وبعضها ورد في رسالة منتحلة نشرها مؤلف يدعى أنه كان مسلما وارتد عن الإسلام ودخل المسيحية اسمه

11 - نفسه، ص 34

12 - باثولوجيَّة . قسمٌ مِن عِلم لطِّبِّ، يبحث فيه عن أسباب لأمر ض وأعر ضها وتشخيصها.

13 - ضياد لدين سارد ر: لاستشر ق(صورة لشرق في لد ب و لمعارف لغربية)، ترجمة فخري صالح، هيئة أبو ضبي للسياحة ط 1433هـ/2012م ص 22

14 - Raymond Schwab ; Oriental Renaissance :Europe’s Rediscovery of India and the East, 16801880- (New York : Columbia University Press, 1984)

15 - وقد أعيد نشرها في لقرن لتاسع عشر بلندن ر جع:

16 - نجيب عقيقي: لمستشرقون، ج 1 ص 07

«عبد المسيح بن إسحاق».[17]

ثانيا العلم:

استولى حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافتها ولغاتها الكثير من الغربيين، فبذلوا جهودا جبارة من أجل دراسة الشرق، وتناولوا تراثه بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، وعمدوا إلى تحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه، في منشئه وتطوره وأثره وموازنته بغيره، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزاتهم ومصطنعين لنشره المعاهد والمطابع المجالات ودوائر المعارف والمؤتمرات، حتى بلغوا فيه منذ مئات السنين وفي شتى البلدان وسائر اللغات مبلغا عظيما.[18]

ثالثا النفس:

إذا أخذنا بعين الاعتبار الحقبة التاريخية التي نمت فيها ظاهرة الاستشراق، ندرك انطلاق أصحابها من منطلق الاستعلاء الذي لزم أوربا منذ القرن السادس عشر (16م)، بسبب ما عرفته من تفوق على المستوى المادي والحضاري، فدأبت على تكريس نمط تفكير جديد، تناست من خلاله ذلك المستوى الحضاري المظلم الذي عاشته أوربا خلال العصور الوسطى، بل عمدت إلى ترقية صورية لهذه الأخيرة، بتطبيقات العصور التاريخية والحقب الزمنية المختلفة ومراحل تطور الإنسان والتي أضاعوا من خلالها حضارات كانت أكثر إشعاعا وورقيا ماديا وروحيا.

يقول المستشرق الروسي «بارتولد»: «.. نلاحظ أن الأسس المتبعة في البحث التاريخي تجد صعوبة في إزالة الخرافة التي تعتبر أوربا في كل العصور تحتل الأهمية العالمية سياسيا حضاريا كاللاتي تتمتع بها الآن..»

رابعا الاقتصاد:

كان هدف الحركة الاستشراقية الاستيلاء والهيمنة على كنوز الشرق وخيراتها بتنشيط الحركة التجارية بين أوربا والشرق، ولاسيما في فترة ما بعد الحروب الصليبية. وما حركة الكشوفات الجغرافية البرتغالية والإسبانية إلاّ حلقة في سلسلة قديمة بدأها الجغرافيون اليونانيون والمغامرون الرومان ثم أسس لها الصليبيون بالحملات الصليبية والحركات التجارية في المنطقة الإسلامية.

قراءة1

ضمّ الاستشراق في بدايته فئة من رجال الدين المسيحي والمبشرين الذين تبنوا آراء الكنيسة الكاثوليكية، فطغى على مفاهيمه التيار العقدي والتعصب الديني والمذهب السياسي، مما أثر سلبا على في أعمالهم العلمية التي خرجت إلى كبير عن النزاهة والموضوعية، فأسهمت حركات الغلو والإسرائيليات والشعوبية والنزعات السياسية

17 - عرفان عبد لمجيد: لمستشرقون و لإسلام، ص ص 09 10

18 - عرفان عبد لمجيد: لمستشرقون و لإسلام، ص ص 09 10

والاجتماعية في صياغة ما أنتجته هذه المدرسة.[19]

ولعل الاستشراف لتصادم مصطنع يعتبر من المنطلقات الأساسية التي قامت عليها الدراسات الاستشراقية، فسيطر على أوربا شعور قائم على معطيات غير موضوعية اعتمدت على انطباعات قائمة على أن الإسلام خطر على الأديان الأخرى لاسيما النصرانية واليهودية، فانطلقت من الكنائس والأديرة الدعوات إلى دراسة الإسلام رغبة في الحد من انتشاره وحماية لغير المسلمين من الإسلام[20]

قراءة 2

كان من الطبيعي أن نشأت حركة الاستشراق وترعرعت في ظل الثقافة الأوربية، التي نهلت من الفكر اليوناني الخاضع لقانون صراع الأضداد الذي تمثل في الصراع بين فلسفة أفلاطون المثالية وفلسفة أرسطو الحسية، وما جاء بعده من واقع أوربي في العصر الوسيط استمد أصوله من الحضارة الهيلنستية والرومانية، ثم عصر المسيحية ذات الجذور الشرقية، وما حدث خلاله من صراع طويل بين الواقع الأوربي العلماني والدين المسيحي بروحانيته ومثاليته، وتجلى في التجاذب بين السلطتين الزمنية والروحية، أو الإمبراطورية والبابوية في إطار محاولات الفصل بين شؤون العقيدة وشؤون الحياة.

وفي العصر الحديث استمر الصراع بين المذهب العقلي الديكارتي، والمذهب التجريبي «لجون لوك»، وما جاء بعده من فلسفة مادية جعلت من التناقضات الاقتصادية والاجتماعية أساس الدراسات الحديثة ومنهج التفسيرات العلمية، وتفجيرها منطلق لكل التطورات. فأراد أصحاب هذا الاتجاه من المستشرقين ولاسيما في نظرتهم إلى التاريخ، أن يجعلوا من أسلوب الإنتاج وصراع الطبقات أساسا وحيدا لظهور الحركات والمنعطفات التاريخية.

قراءة 3

لم يكن الاستشراق واحدا في طبيعته ومنطلقاته وأهدافه، بل كان مختلفا حول قضايا كثيرة ومتنوعة في وجهات النظر، يرى الدكتور السامرائي «أن الاستشراق يتباين في ضروب مظاهره ودراساته وأعلامه، لم يكن لأجل العلم الصرف، إننا نخطئ أيضا إذا قررنا هذه النتيجة حكما عاما، لأن هذه النتيجة تضم أولئك الذي آثروا الانزواء في صوامع العلم والمعرفة، وهنا أرى أن الاستشراق بتياراته المختلفة، يجب ألاّ يدرس كتيار عام أو كظاهرة عدائية، بل أرى أن يدرس الاستشراق على أساس الأفراد»[21]

رغم ذلك لم يستطع الاستشراق أن يتعامل مع الثقافة الإسلامية من منطلق موضوعي محض، كما تعامل مع الثقافات الشرقية الأخرى لوجود موروث تاريخي في الوعي

19 - فاروق فوزي: لاستشر ق، ص09

20 - علي بن إبر هيم لنملة: لفكر بين لعلم و لسلطة – من لتصادم إلى لتعايش- ط 2 لعبيكان للنشر لمملكة لعربية لسعودية، د ت ط ص 245

21 - فاروق فوزي: لاستشر ق، ص19

الذاتـي للشـخصية الغربيـة التـي تنظر للإسـلام بنظرة متعاليـة، ابتدأت منـذ ذلك الصدام القوي بين الإسلام والغرب على امتداد تاريخ طويل، في معاقل الثقافة الغربية، وأدت فيما بعد إلى حروب صليبية ما زالت حتى اليوم تلهب المشاعر بعواطف الكراهية.

ومن ناحية أخرى فمن الإنصاف بمكان دراسة أعلام الاستشراق في مراحل حياتهم المختلفـة، لأن بعضهـم غيّـر وعـدّل من آرائه ومواقفـه بعد زيادة أبحاثـه وقراءاته لأبحاث الآخرين، أو بعد نضجه واتساع مداركه بتقادم عمره، وهذا يجعل المفاهيم عند بعضهم تتبـدل وتتغيـر ولاسـيما فـي بعض القضايا التـي تبين لهم تناقضها مع مـا انطلقوا منه من خلفيات وفلسفات.

قراءة 4

الكثيـر مـن الدراسـات أكـدت أن اسـتفادة الغرب مـن الحركـة الاستشـراقية على المسـتوى الاقتصـادي والتجـاري علـى مـدى القـرون التـي تلت الحـروب الصليبيـة، كـان كبيـرا جـدا، وأصبـح من غير شـك الأكبر فـي صياغة التصورات الأوربية عن الشـرق، وفي تشكيل المواقف والعلاقات الاقتصادية المبنية على ترويج بضائع الغرب في الشرق بأغلى الأثمان وشـراء موارد الشـرق بأبخس الأثمان، وما جاء بعده من اسـتعمار اقتصادي وهيمنة الشمال على الجنوب.

كـان هدف الحركـة الاستشـراقية الاسـتيلاء والهيمنة على كنوز الشـرق وخيراتها بتنشيط الحركة التجارية بين أوربا والشرق، ولاسيما في فترة ما بعد الحروب الصليبية. وما حركـة الكشوفات الجغرافية البرتغالية والإسبانية إلاّ حلقة في سلسلة قديمة بدأها الجغرافيـون اليونانيون والمغامرون الرومان ثم أسـس لهـا الصليبيون بالحملات الصليبية والحركات التجارية في المنطقة الإسلامية.

وتبعـا لذلـك ظهـر الاستشـراق، متخذا من القهر والسـيادة والتمييـز العنصري العرقي والثقافـي، دون الاعتـراف بعمليـة التبـادل الثقافـي والتأثيـرات المتبادلـة بيـن الحضـارات البشـرية المتنوعة، فصبغت دراسـاتهم وتفسيراتهم بألوان العصور التي مرت بها الظاهرة الاستشراقية، كالتبشير والاستعمار والعولمة وغيرها..

المفهوم:

رغم التفاوت البسيط في تعريف الاستشراق بين المعاجم الأوربية إلا أن كلها تدور حول مفهوم البحث في لغات الشـرق وآدابه، فقد جاء في قاموس أكسـفورد الجديد أن المستشرق هو «من تبحر في لغات الشرق وآدابه»، [22] ولاسيما على من تخصص في فقه اللغـات الشـرقية، وكانـت غاية الاستشـراق في البدايـة محاولة استكشـاف ذلك الآخر، والآخر بالنسـبة للغرب هو الشـرق، بكل ثقافاته، ولغاته، وتقاليده، وتراثه، وعقائده، وبدأ الاستشـراق كحركـة ثقافيـة ذات طبيعة استكشـافية لمعرفة الغرب بالشـرق، وركز الاستشراق اهتمامه بالمنطقة الجغرافية التي تمثل العالم الإسلامي، وأخذ ذلك الموروث

22 - أ.ج . أربري: لمستشرقون لبريطانيون، تعريب محمد لدسوقي لنويهي، ط لندن، 1946، ص08

التاريخي يستيقظ وينمو في أعماق الشخصية الغربية، وبخاصة بعد أن أصبح العالم الإسلامي مثقلا بتخلفه الحضاري، وتراجعه الثقافي، وبعد أن كان الاستشراق يتطلع إلى معرفة علوم الشرق وثقافته، أخذ يتطلع إلى نوع من الوصاية على الشرق وبخاصة الشرق الذي يمثل العالم الإسلامي.

ويبدو أن كلمة مستشرق ظهرت قبل كلمة استشراق، حيث يرى Al berry أن المدلول الأصلي لاصطلاح مستشرق كان في القرن السابع عشر ميلادي، في حين يرى المستشرق الفرنسي Maxim Rodinsonأن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام 1799م، بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام 1838م، وقد ظهر لحاجة الغرب إلى إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق .

بعد دراسة تحليلية عميقة، ذهب إدوارد سعيد إلى أن الاستشراق: «أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلق بوجود المعرفة بين الشرق وبين الغرب في معظم الوقت، وهو ليس مجرد موضوع سياسي أو حقل بحثي ينعكس سلبا باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات، وليس تكريسا لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق، إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جماعية وعلمية واقتصادية واجتماعية في فقه اللغة».

ويخلص إلى «أن الاستشراق هو المجال المعرفي أو العلم الذي يتواصل به الشرق بصورة منظمة كموضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق»، وبعبارة أكثر وضوحا « الاستشراق نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب على الشرق»[23]

قراءة1

بالنتيجة فالاستشراق بمفهومه هذا يكمن في روحه وليس في مظاهره السياسية والاقتصادية والثقافية عموماً، أو فيما أنتجه من أعمال في مستويات شتى والتي تتباين حسب انتمائها السياسي والفكري أو تختلف عبر حقبها التاريخية.

وبهذا السياق فإن الاستشراق جاء بين فترتين تاريخيين الحروب الصليبية بين القرنين التاسع والثاني عشر ميلادي ثم فترة الكشوفات الجغرافية في القرن الخمس عشر الميلادي وما أعقبها من حركات استعمارية كامتداد للحروب الصليبية.

قراءة 2

بدل أن يكون للاستشراق ذلك المفهوم الإيجابي الذي يجعل منه أداة للتقارب والتعايش، ومنبرا للتصالح والتساكن بين حضارتين وثقافتين محكوم عليهما بالتعايش، وبخاصة في الحوض المتوسطي الذي مازال عنوانا للتقارب بين الشرق والغرب، فقد اندفع بقوة نحو سياسة المواجهة، فاختلطت الثقافة بالسياسة، وتداخلت الدوافع النبيلة والأهداف المغرضة، حسب ما ذهب إليه ادوارد سعيد بقوله : «.. الاستشراق ليس مجرد

23 - Edward Said ; Orientalism, New York Vintage Book, p2- p 07

موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة والبحث، وليس مجموعة من النصوص حول الشرق، وإنما هو سلطة كاملة من المصالح التي لا يقوم الاستشراق بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها بوسائل الاستكشاف البحثي، والاستنباء اللغوي، والتحليل النفسي». [24]

الخلاصة

مصطلح الاستشراق لا يعني شيئا أكثر من إقرار أمر واقع، لأن ما عرف بالدراسات العربية والإسلامية في أوربا، سبق ظهور مصطلح مستشرق أو استشراق بوقت بعيد، فإن عهد الاستعراب في أوربا الذي سبق القرن الثاني عشر، حيث تتلمذ الأوربيون في جامعات الأندلس، وما تبعه من نشأة الجامعات في أوربا كل ذلك يصب في نفس السياق وإن لم يوسم صراحة بالاستشراق.

فالاستشراق ليس إلا حالة وجدانية عاشتها أوربا ولا تزال تعيشها، وهي حالة مزيجه من الشعور بعقدة النقص والرغبة في التفوق، تجمع بين الحرب والسلم، والاستفادة والانتقام، وحالة معقدة تحمل في طياتها الكثير من معالم الذاتية والموضوعية الخاضعة لها، حالة دفاعية هجومية في آن واحد قديمة البنا بعيدة المدى، ولهذا فإن الاستشراق ليس هو ذلك الصراع بمستوياته المختلفة ووسائله المتنوعة، وإنما هو تلك الروح الوجدانية التي تحرك كل ذلك.

وإذا عرفنا أن جل المستشرقين هم يهود ونصارى فإن الاستشراق يدخل في هذه الحالة الوجدانية التي عبر عنها القرآن الكريم بالقول: ((وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهود وَلا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهمْ قل إنَّ هدَى اللَّهِ هوَ الْهدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَك مِنَ الْعِلْمِ مَا لك مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نصِيرٍ)) [25]

فحالة عدم الرضا هي التي صبغت نظرة إلى الغرب الشرق، وميزت كل ما أنتجه الغرب من سياسات ومصطلحات، وما صاغه من أفكار ونظريات، وما خاضه من حروب وصدامات، فالحملات الصليبية، والكشوفات الجغرافية، وحركات التنصير والتبشير، واستشراق واستعمار وإمبريالية وتقسيم العالم بين شمال غني مترف وجنوب فقي، وتبعية الجنوب للشمال، والسيطرة على العالم الإسلامي بذريعة العولمة ونشر الديمقراطية ومحاربة الإرهاب دون تعريف له، وغيرها كثير. وبذلك فإن المنطلقات صبغت المفهوم والمفهوم ما هو إلا تلك المنطلقات، التي أساسها الصراع الحضاري، الذي عبرت عنه الآية الكريمة التي سبق ذكرها.

24 - دو رد سعيد : لاستشر ق، ص 46

25 - سورة لبقرة لآية:120

الشَّرق الثقافي وطرق الفكر الجديدة : من التَّخييل إلى الإنتهال

د. عبد الرزاق بلعقروز / جامعة سطيف

يقول الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي في كتابه «علامات» إن الفلسفة الغربية يمكنها أن تتعلّم من الهند والصّين كيفية إعادة اكتشاف العلاقة مع الوجود، وتوّعينا بما صرنا إليه بعد أن سيّجنا أنفسنا بنموذج حضاري سمّيناه « النّموذج الغربي» وربّما تساعدنا على إعادة فتح هذا النّموذج».

m.merleu-Ponty Signs,1964, P 139

ويقول هايدجر عندما اكتشف كتابات سوزوكي Suzuki عن الزّينية «إن كنت قد فهمت سوزوكي فهما صحيحا، فإن هذا هو ما كنت أحاول أن أقوله في كل كتاباتي».

المقدّمة:

نسعى في هذه المساءلة الفكرية إلى تتبع وتفسير هذا التحوُّل الخطير فلسفيا، في طرق الفكر الغربية أثناء بناء علاقتها بالشرق الثقافي، لأن الخطاب الاستشراقي الذي تخلّق في رحم المركزية الغربية، كان يبصر في الموروث الشرقي أعراضا على طفولة بشرية وذهنية تجزيئية، وجرى التَّأصيل لهذه الفكرة فلسفيا مع هيجل في كتابته لتاريخ تطور الرٌّوح، حيث عدَّ أرض الشرق أولى لحظات العقل وحرية الأقلية، إلى أن أضحت هذه الفكرة ثابتة وجوهرية وجرى البناء عليها في التّنظير لصلة الأنا الغربي بالآخر الشرقي.

إلا أن تراجع الفلسفة الذّاتية التي شكّلت الأساس الفلسفي لهذه الصورة عن الغرب في تمثله لذاته وفي تأويله للشرق، بخاصة مع الاستشراق الجديد أو ما بعد الإستعماري ليس فقط العسكري وإنما الاستعماري المقولاتي (الوعي، الأنا، الآخر...)- هذا التراجع أورث قبلة جديدة للفكر وقيمة أخرى لهذا الشرق المنسي، حيث أضحى مصدرا قويا من مصادر التنظير الفلسفي، والتعرٌّف عليه هو أخطر مرحلة من مراحل العقلانية الغربية، ودشّن هذا التحوٌّل الفيلسوف الألماني « شوبنهاور»، ومن خلفه نيتشه في إعجابهم بالفكر والتَّجارب الروحية في الشرق، إنه التنوير الآتي من الشرق الذي عرف تمظهرات له في الخطابات الفلسفية واللّسانية على حد سواء، ويمكن رصدها في : المقولات اللّسانية، تمثلات الذّات، العدمية وأفول المعنى.

ضمن هذا الأفق الفلسفي فإننا نطرح السٌّؤالات الآتية :

ما السرٌّ في الانقلاب على العقلانية والذّاتية الغربية في الفلسفة؟ لماذا هذا التحوّل من فلسفة العقل إلى فلسفة الإرادة ؟ ما هي ملامح الحضور الفكري الشرقي في فلسفات ما بعد الحداثة ؟ فيم مراكز الاتفاق والافتراق؟ ما دلالة هذا في مستوى الخطابات الاستشراقية ؟ هل هو تحوّل معكوس وانتقام الشرق لنفسه ؟أم هو دخول

في زمن التعددية الثقافية وانتهال الثقافات من بعضها ؟

أولا. مبرّرات الموضوع :

إن الذي دفع بنا إلى مقاربة هذه الرُّؤية هو جملة من المسوّغات التي لا تنحصر فقط في المسوغات المعرفية، وإنّما تتَّصل بأفق الأزمة النّفسي الذي بلغه الغرب، بما هو أفق زلزل الثَّوابت الحداثية وعلّق الأحكام حولها، وهي أحكام ترتبط بالذّات وبالآخر، بالتَّاريخ والحقيقة، بالمعنى والقيمة، وهذا هو البعد الذي قصدنا به البعد النّفسي، وإلى رصد المسوغات نتّجه الآن :

أوّلها : تصحيح الصّلة الحقيقية التي ربطت الغرب بالشّرق، وهي صلة لا تعد إنقطاعية بالمعنى الجذري، وإنّما هي صلة تواصلية انتهالية، نرصدها في حقب الحداثة ومثل التّنوير، وبلغت أوجّها في عصر الاستشراق الرّاهن الذي بلغ مبلغا قويا في الانتهال من الشرق الثقافي وهذا ما أسميناه بالطّرق الفكرية الجديدة.

ثانيها: موت المقاربات المنهجية النّاظرة بعين الازدراء والتَّخييل إلى التّراث الشّرقي، بخاصة تلك التي لا ترى فيه إلاَّ فكرا عاكسا للبنية التَّحتية للمجْتمعات ماقبل المجتمات اللّيبرالية، أو تلك التي ترى فيه حقبة من حقب الفكر الميتافيزيقي اللاّعقلاني، الذي يعكس المرحلة الثانية من مراحل تطور الوعي الإنساني، أو تلك التّرسيمة التي جاء بها هيجل في كتابته للتَّاريخ الإنساني/ الغربي/ أين صوّر التراث الشّرقي في مرحلة الطفولة البشرية، ووثّن الروح الواعية في الحضارة الأوروبية، وأقصى التّواريخ المختلة.

ثالثها : التّداخل الحاصل في تغيير قبلة الغرب المعرفي، من تخييل الشرق إلى الانتهال منه عبر المصفاة العقلانية الغربية، حيث تم الانتقال من تصوير الشرق بالشهوانية والمكر والفضاضة، إلى حاجة العقل الغربي إلى تزويد ذاته الوضعية العملية، بـ: مصدر آخر لتحقيق التّكامل مع الحياة الشّرقية بما هي الأميل إلى الحياة الباطنية والتّفكير الحدسي، من هنا فإن اهتمام العقل الغربي بالشّرق الثّقافي ليس من دافع الفضول المعرفي، والاستئناس الجمالي بها، وإنّما بقصد توسيع العقلانية، وعلاج حالة الأنوميا Anomie، التي تعدّ كارثة الغرب في انهيار المعايير، والافتقار إلى القيم العليا، والوهن الكارثي بمعايير السّلوك وفقدان هوية الإنتماء.

رابعها: تبلُّد العقل العربي الأعمى عن هذا التَّداخل الحاصل والوحدة ما بين الاستشراق ما بعد الحداثوي وبين الأفكار الدّينية الشّرقية، التي تعدّ ركائز تأسيسية لنظريات النّقد الثَّقافي، وللبدائل الفلسفية لثقافة التّمركز العقلاني، فيما نراه مع فيلسوف التّشاؤم الألماني آرثر شوبنهاور الذي راهن على كتاب الأوبانيشاد البوذي للخروج من أقفاص الثقافة العقلانية، وتلاه مواطنه فريدريك نيتشه الذي أبصر في العقلانية الحداثية نسيجا من إرادات القوى التي توظّف مقولات العقل لتلبية دوافع القوة لديها، واجتهد في تأسيس ديانة بديلة عن الديانات الموروثة، وقد جعلها مليئة بالرّموز الثقافية الشّرقية، واستلهم من قيمها الحيوية، هذا التبلُّد عن درك الأصول الشّرقية مره إلى خطإ

تكرره الثقافة العربية دوما هو أنّها تبصر في النّظريات المنقولة مناهج علمية لا صلة لها بالتحيّزات الثقاية، كما حصل في التّاريخ الفلسفي العربي عندما اعتبر فلاسفة العرب أن الفلسفة نتاج العقل المحض، كما هو الشّأن في علوم التّعاليم القديمة، وتتكاثر هذه الرموز الشرقية بخاصة في نظريات النّقد الأدبي ومناهج التّفكيك وسنرصد نحن ضمن هذه الورقة ملامح حقيقية عن التّشغيل لها في : قضية تشظّي المعنى والعدَمية، قضية المَقولات اللّسانية، قضية تمثّلات الذّات،

خامسها : الخواء الروحي الذي بلغته الثقافة الغربية، وهو خواء سببه فصل القيم المقدّسة عن أوجه الحياة وعلمنة النّمط الوجودي الإنساني، ويشير «إدغار موران» إلى أنّه « يتعيّن علينا أن نتحدّث عن أزمة الروح وأزمة الفكر فهي أزمة تطلق نداء على الشرق الدّاخلي، وستمضي للبحث في الشرق الخارجي عن علاجات لها ، فلماذا هذه الدّعوة إلى اليوغية والبوذية، وكأن الحضارة المادية قد خلقت فراغا روحيا وطلاقا بين الجسد والفكر». الملمح الجوهري على هذه الحقيقية هو : «رصد تضاعف أعداد الغربيين الذين تبنّوا سواء فرديا أو داخل دوائر المنظمات خلال العقود القليلة الماضية، السّبل الشّرقية مثل البوذية والطّاوية والزّينية وغيرها من الفلسفات الشّرقية الدّينية (ويمكن أن نشير هنا) إلى علماء العقائد المسيحيين ذاتهم ومنهم يقوب نيدلمان jacob needleman، وهارفي كوكس Harvey Cox وقد أرجنا ذلك إلى الخواء الروحي الذي تشده نتيجة العلمنة لعلمنة جميع مناحي الحياة»[1].

ثانيا. إشكالية الموضوع :

إن الإشكالية التي نروم البحث عن أجوبة لها ضمن هذه الورقة تتفرّع إلى المستويات التّساؤلية الآتية : ما هي حقيقة الصّلة ما بين العقل الغربي والتراث الشّرقي في صورته الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية والزّينية ؟ أي الأوصاف كانت فاعلا فعليا في تصوير الشرق : الشّرق ككتلة جوهرية أو عالم صامت فيما يرى إدوارد سعيد وكأرض للحكمة الخالدة ؟ أو الشرق ككنوز من المعنى وكمبنع لعلاجات أدواء الحضارة الغربية المأزومة؟ لماذا تغيّرت قِبلة الغرب في صلته بالموروث والرّاهن الشّرقي من وصفه بالتّخييل إلى بناء أفق الانتهال منه ؟ هل دلالة هذا أن الأسس المعرفية الغربية في نسختها الحداثية أوتادها موضوعة على الوحل ؟ وأن الصّيغة الوجودية المأزومة حتّمت الاتجاه نحو الشّرق وأديانه ؟ هل هذا الانتهال من الشّرق أي الموروث الدّيني المتمثّل في البوذية والطاوية والزّينية والكونفوشيوسية هو قيمة إيجابية تجد أصلها في إرادة التّكامل وإفساح التفكير للتّعددية الثّقافية والمناخ التّأويلي وبناء أخلاق كونية لقافات متعددة ؟ أم أن إتجاه العقل الفلسفي الغربي إلى التراث الشرقي البوذي والكونفوشيوسي والطّاوي مسوغه الحقيقي هو إيجاد مناهج لتجاوز أسقام الفردانية الغربية واللّيبرالية

1 لمبروك لمنصوري، لدّر سات لدّينية لمعاصرة، من لمركزية لغربية إلى لنّسبية لقافية، تونس، لدّ ر لمتوسّطية للنّشر، 2010، ص 32.

والعقلانية الفجّة؟ ما هي انعكاسات هذا الانتهال على الفكر الفلسفي الذي راهن على « إطلاقية المفاهيم» و«كونية الحقيقية» و« تعالي العقلانية»؟ وأثر هذا كلّه على نظريات النّقد الأدبي ومناهج التأويل ورهانات القراءة؟ ما موقع الخصوصية التراثية ضمن هذا الفضاء؟ هل من الأجدى إدامة النّظر فيها تفكيكا وتدميرا أم أن الأجدى والأولى تثويرها مجدًّدا بخاصة وأن المَلْمَح الجوهري للكونية العالمية هو تأثير الشّرق في تيارات ما بعد الحداثة ولم تبقى إلاّ الثّقافة العربية لم تؤثر ولم تنتج فكرا نوعيا ؟ أين الخلل؟

لأن الهدف من بلورة هذه الإشكالية متّصل بالذّات وليس من انجذاب بحثي مجرّد نحو هذه التّساؤلات، فدَرْسنا لهذه الإشكالية هو إرادة نفع الذّات في المقام الأول والبحث عن المفاعيل الحيوية التي تخرجها من حيّز السّكون إلى جريان الحركة.

ثالثا . مفاهيم الدّراسة :

يحتوي العنوان على مفاهيم مركزية يقتضي السياق التّحليلي هنا استخراج دلالاتها، مع أنّنا لا نولّي شطر توضيحنا إلى المباني اللّغوية، بقدر ما نرصد الدّلالات الإجرائية، أي سياق الاستعمال في مقام التحليل.

الشّرق الثقافي:كلمة الشَّرق الثّقافي يمكن درك معناها من خلال مستويين : مستوى الدّلالة التّوصيفية، ومستوى الدّلالة التّوجيهية، ففي المستوى الأول يقصد بالشّرق «مايقع شرق الغرب...وتشكل وهو مازال يتشكّل من الحضارات العظيمة التي تقع شرق الغرب: الاسلام والصين والهند واليابان... والقوة الثقافية والعسكرية والغنى الاقتصادي والثقافي لتلك الحضارات هو الذي تسبّب في بروز الاستشراق»[2]،فضلا عن أنّه نظام في المعنى وشريعة في الحياة وأسلوب في الحضارة، له هوة ثقافية يتمايز بها عن غيره من الثّقافات الأخرى، أما المستوى التّوجيهي فينحو منحى الصّناعة والتّمثيل، وهي « ليست مسألة نفسية لإبداء الفروق الوصفية وحسب، في بلدانٍ مثل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، بل هو مسألة سياسية تدخل في نطاق التّعليم، والتّربية، والتّبليغ الإعلامي، وضمن نطاق توجيه السياسة الخارجية لهذه البلدان. الآخر « الشّرق» همجي، لا عقلاني، يعجز عن التّفكير المنظّم، والتّحليل، شاذ، بليد، ومتعصّب، والحركات التحررية الإسلامية شبكة من التنظيمات الخطرة، يغذّيها الحقد على الحضارة، والآخر المختلف إلى حد العداء»[3].

طرق الفكر الجديدة : من المعلوم أن الاستشراق أطوار تاريخية ومعرفية، وهذا التقسيم تحددت معالمه انطلاقا من معطيات مبادئ « علم الأفكار» history

2 ضياء لدين سارد ر، لاستشر ق، صورة لشّرق في لآد ب و لمعارف لغربية، ترجمة فخري صالح، : أبو ظبي، 2012، ص 22/21.

3 خالد سعيد، إدو رد سعيد ناقد لاستشر ق، قر ءة في فكره وتر ثه، بيروت : مركز لحضارة لتنمية لفكر لاسلامي، 2011، ص 86-8.

of orientalisme، حيث تطالعنا بتعاقب مراحل، تعد الطرق الجديدة المرحلة الأخيرة منها : فهناك الاستشراق الاستكشافي في صورة حضارة تتطلّع إلى حضارة، وهناك الاستشراق الاستعماري الذي يتّصف بخطاب التّأسيس للمركزية الأوروبية الذي يتوسّل مناهج منها : المنهجية النّقدية التّاريخية، المقاربة الفيلولوجية. وهناك مرحلة الاستشراق ما بعد الاستعماري والمراجعات المابعدحداثوية، التي نقضت غزل الحداثة ومبادئها : كونية الحقيقية، وإطلاقية المفاهيم، سلطة العقلانية، والمرحلة الرابعة هي التي تتنزّل فيها مداخلتنا أي مرحلة : الاستشراق في الألفية الثّالثة : من الأفول إلى التّجدّد»[4]، ومن الملامح الجوهرية لهذه المرحلة: التقاء الشرق بالغرب واستحالة الشرق الأقصى قوى اقتصادية وفكرية عظمى. الأثر الكبير للفكر في جنوب شرق آسيا وخاصة في الهند والصين في مدارس ما بعد الحداثة وما بد البنيوية الغربية. الاستلهام من الشرق لتقويم المسار الحضاري وكونه أي الفكر الشرقي « أداة لتجديد الذّات، وكانت الثقافات، خيرا كانت أم شرا، مرجعا خارجيا أفاد في توجيه مسار وأضواء البحث النّقدي للتراث الغربي ومنظومات ألاعتقاد مما أفاد في استلهام إمكانات جديدة»[5]. وهذا هو مقصودنا بطرق الفكر الجديدة التي أضحت تنتهل من التراث الشّرقي.

الانتهال، التّخْييل : إن كلمة الانتهال الواردة في هذا العنوان تدل ليس على النّهل فقط، وإنّما العودة إلى الجذور والمنابع الأولى لحقيقة الأشياء، ونتأمّل في الدّلالات اللّغويةِ « انتهالِ: (اسم) إنتهال : مصدر إنتهل إنتهل: (فعل) انتهل، انتهل من ينتهل، انتهالا، فهو منْتهِل، والمفعول منْتَهَل انتهلَ العلمَ مَن مصادره الأصيلة نهل ، استقاه من منابعه»[6]، ويمكن البناء على مسألة الأخذ من المنابع والأصول، ضمن هذا المقام، فأن تنتهل، معناه أنّك تستلهم من معين الأشياء، من أصولها الأولى، وليس من حواشيها، وإذا كانت بعض الاجتهادات قسّمت الإطار المرجعي للإستشراق من حيث المكونات المفهومية إلى : الاستشراق بصفته كلاًّ مركّبا[7] والاستشراق بصفته رؤية مخصوصة[8] والاستشراف بصفته منهجا[9] وبوصفه إيديولوجيا[10] وباعتباره مؤسسة[11] وأخيرا باعتباره

4 لمبروك لشيباني لمنصوري، صناعة لآخر، لمسلم في لفكر لغربي لماصر، لسعودية : مركز نماء للبحوث و لدر سات، 2014، ص 97/59.

5 جي. جي. كلارك، لتّنوير لآتي من لشرق، للقاء بين لكر لآسيوي و لفكر لغربي، لكويت: عالم لمعرفة، 2007.

6http://www.almaany.com/home.php?language=arabic.

7 أي يحلل لثقافة كظو ر مركبة من نشاط رمزي أو مادي أو مجرّد.

8 أي رؤية كونية للذ ت لقارئة، تتخلل منظور ت لتّحليل وأو ت لقر ءة.

9 أي خطو ت قد يصادر على صحتها، فيما يسمة بالتّمشّي لاستدلالي، أو لتّمشي لاستقر ئي للوصول إلى نتائج معروفة.

10 أي لخطاب لاستشر قي باعتباره إيديولوجيا أو خيار ت ترتهن للظّروف لذّ تية و لموضوعية للو قع.

11 أي تحول لاستشر ق من كونه تابع للمؤسسة لعسكرية، إلى مؤسسة في حد ذ تها تمدّ كل أنو ع لمؤسّسات لأخرى بخر ئط لمعرفة.

ظاهرة[12]، فإنه يمكن إضافة دلالة تناسب ما يلوح في الأفق من دَلَالَات، هي الاستشراق باعتباره «انتهالا»، أي أخذا وعودة ورجوعا إلى المصادر الشّرقية لأجل مجاوزة مستوى التخييل والإغراق في الأوهام التي وصف بها هيجل الشرق إلى مستوى الانتهال بقوة لأجل تجديد الذّات والبحث عن دروب جديدة للمعنى. ذلك أن التّخييل موصول أكثر بالصور الشعرية والمجازات، ويتنافى مع لغة اللّوغوس المبنية على الصرامة العقلية.

رابعا . من الإعراض عن الشّرق إلى الإنتهال :

إمساك بالأسباب المعرفية

1. القراءة الجينيالوجية للقيم الثقافية الغربية:

تتأسس المقاربة الجينيالوجية في منظورها العام على رصد مختلف الظواهر الثقافية من زاوية التتبع التاريخي والعرض المتسلسل لظهورها ونشأتها وتطورها، والغاية من كل هذا هي إما الرغبة في تبريرها وإضفاء طابع المعقولية والمشروعية عليها، وإما انتقادها وإبراز ظرفيتها وطبيعتها النسبية بغاية الحط من القيمة المعطاة لها، أما المنظور الأول فقد أصبح كلاسيكيا بينما الثاني هو ما صار يسم المنظورات الحديثة في الفهم والتأويل، ويعد الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Nietzsche المطور الفعلي لطريقة من المساءلة يتداخل فيها عنصرين معرفيين: هما التاريخ وفلسفة القيم، فالتاريخ يوقفنا على منابع المعنى والتأويل والقيم تحكم على أصول الأشياء من زاوية نبلها وخساستها، إثباتها أم نفيها، والباقي يتفرع من هذا، لقد توجهت مطارق النقد النيتشوي إلى قيم الثقافة الغربية التي يحشرها نيتشه تحت مسمى واحد هو: ثقافة الانحطاط، الذي يمكن تفريعه إلى: الفلسفة بما هي انحطاط، الأخلاق بما هي انحطاط، الدّين بما هو انحطاط، الفن بما هو انحطاط السياسة بماهي انحطاط، أي أن الثقافة الغربية في نهاية الأمر وفي التَّحليل الأخير ثقافة انحطاط. وتعَدُّ اللَّحظة النيتشوية في مساءلة الحداثة وقيمها لحظة منعرج نوعي وخطير، فهو نوعي لأن أداة الهدم هي القيم وليس العقل الذي جرى تمجيده وتقديسه، وخطير لأنه يرى بأن أسس الثقافة الغربية التي جرى التّعالي بالانتماء إليها أسسها واهية، ويدعو في المقابل إلى البداية من الصّفر، إنه نوع من الإحساس المبكر بعدمية القيم، فالثقافة الغربية برأيه هي ثقافة متاهة، يستوجب النظر إلى قيمها لا بما تريد قوله أو تفصح عنه، بل تشخيصها كأعراض تحيل على مرض أصاب الحداثة، وعلى شيخوخة وفقر روحي صار يسم الإنسان الأخير، «إن اسم هذا الفيلسوف مرتبط بنقد جذري للدين والفلسفة والعلم والأخلاق، لقد قام هيجل بمحاولة جبارة لفهم تاريخ الروح برمته على شكل تطور أعيد التفكير في جميع مراحله، وينبغي أن تقدر كل حسب قانونها الخاص، وقد ظن أنه يستطيع الإجابة في اتجاه إيجابي من تاريخ الإنسانية الأوروبية، أما نيتشه فإنه يواجه الماضي، على العكس، برفض قاطع لا تهاون فيه، فهو

12 تستحق لمد رسة و لفقه، إنه لوعي لجغر في و لسياسي لمبثوث في لنّصوص لعلمية و لاقتصادية و لاجتماعية و لتاريخية فيما يقول إدو رد سعيد.

يرفض كل نقل ويدعو إلى ارتداد جذري، إن الإنسان الأوروبي يصل مع نيتشه إلى مفترق طرق.... والتاريخ الذي جرى تمجيده هو في نظر نيتشه لا يعدو كونه تاريخ ضلال دام طويلا وهو يشن عليه حربا عنيفة في هوى لا يعرف حدا»[13].

إن نيتشه يبصر خلف عناصر الثقافة الغربية إرادة قوة وليس رغبة في المعرفة، والوجود هو إرادة قوة، وأن ليس ثمة حقائق، هناك تأويلات فحسب، وبخصوص العقلانية التي طالما وظفها الخطاب الإستشراقي لوصف الشرق باللاعقلانية فهي من منظور نيتشه أكبر أكذوبة روَّج لها الفلاسفة، فالمفاهيم الفلسفية التي ركَّبها الفلاسفة من عقولهم هي علامة على فقر الحياة، والهرب من الصيرورة، والغائب الأكبر هو الحس التاريخي، يقول نيتشه: «ستسألونني عن كل ما يتعلق لدى الفلاسفة بالمزاج؟ إنه مثلا غياب الحس التاريخي لديهم، حقدهم على فكرة الصيرورة نفسها؟ « مصريتهم»... كل مادبره الفلاسفة منذ ألفيات لم يكن سوى موميات أفكار، لا شيء حقيقي خرج حيا من بين أيديهم... تتأسس نظرتهم على أن ما هو كائن لا يصير، ما يصير غير كائن، ومع ذلك يؤمنون جميعا وبقوة اليأس بالكينونة»[14]

لذلك وصف نيتشه الثَّقافة الغربية بأنها ثقافة قمعية، تقمع حيوية الغرائز وتدفقها ولا عقلانيتها، وعمل على إحياء أسطورة الإله الغائب ديونيسيوس، فالثقافة الغربية تغط في ليل غياب الآلهة منذ أن اتخذت الميتافيزيقا نموذجا في التَّفكير في العالم والأشياء، ومستسلما للسيطرة العدمية التي يمارسها العقل المتمركز على الذات.

وما ينتج عن هذا التصور، كإطار نظري هو إعادة النظر حول واقع الإنسان كما هو موجود، وما إثارة نيتشه للتساؤلات حول إنسان الفترة الزمنية المتأخرة، سوى لرغبته في تغييره، والكشف عن العناصر الفاعلة في بنائه وتكوينه، من هذا المنطلق فالإنسان الذي يريده نيتشه ليس الإنسان كما هو موجود في التاريخ، إنما هو نمط آخر من الإنسان يتَّجه من خلاله إلى المستقبل.

هذا، وتبلغ الثَّورة النيتشوية أوجّها على قيم الثقافة الغربية حينما يتم إجراء مقابلة بين الثقافة الغربية بمكوناتها الثلاثة: الثَّقافة اليونانية الحاقدة على الغريزة، الثَّقافة اليهودية الحاقدة هي الأخرى على قيم النبل والتميّز، الثَّقافة المسيحية النَّافية لرحابة الحياة وجمالية الجسد، وبين الثقافة اليونانية السابقة على سقراط والثقافة الإسلامية فيما بعد. إن المقابلة النّيتشوية للديانة المسيحية بالديانة الإسلامية واضح وجلي وفي نصوص صريحة، يقول نيتشه: «إن الإسلام لدى احتقاره المسيحية يملك ألف مرة الحق بأن يفعل ذلك، إذ الإسلام يتطلَّب الرجال.

لقد حرمتنا المسيحية من مجاني الحضارة القديمة وفيما بعد حرمتنا من ثمار حضارة

13 أويغن فينك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس يديوي، دمشق: منشور ت وز رة لثقافة و لإرشاد لقومي، 1974، ص4 ومابعدها.

14 فريدريك نيتشه، أفول لأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد لناجي، لمغرب: أفريقيا لشرق، 1996، ص 25.

الإسلام.

العالم الغر ائبي لحضارة العرب في إسبانيا، والذي هو في الأساس أكثر قربا إلينا من روما واليونان، والذي يتناسب أكثر مع ذوقنا وشعورنا. لقد غمر ولست أقول بأية أقدام، لماذا؟ لأنه صدر، لأنه دان بمولده لغرائز الرجولة، لأنه أكَّد الحياة بما فيه من الغنى النَّادر والمهذَّب للحياة الأندلسية. الصّليبيون حاربوا في زمن آخر ضد أمر كان عليهم أن يرتموا أمامه فوق التراب،حضارة تجاهلها حتى قرننا التَّاسع عشر، يبدو بالغ الفقر، بالغ التأخر، طبعا الصليبيون تطلعوا للقيام بتمرد والشَّرق كان غنيا»[15]. وهنا ليس قصدنا استخراج التّراث النّيتشوي كأداة للاحَتجاج، وإنّما وأمارة على الإحساس بأن النّموذج الثقافي الغربي ليس كونيا وكليا أو حداثيا، بقدر ما يتغذّى على أفكار مَسْمومة، وقيم واهنة لا تقدر على الصّمود أمام ثقافة الإسلام.

2.المقاربة الأركيولوجية للعلوم الإنسانية:

يعد الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكوM.Foucoult واحدا من بين الذين خرجوا من تحت عباءة نيتشه، ومن الذين أنجبهم النَّسل الفلسفي النيتشوي، يظهر لنا ذلك من ناحيتين:

– من ناحية المناخ الإشكالي الذي دشَّن فيه فوكو فضاء تأويليا جديدا، أين تم إدخال العقل إلى مناطق جديدة للتفكير كانت مرذولة أو مهمشة من قبل، فالمتصفح لهذه المناطق بعمق وربط يدرك أنها المواضيع التي سبق لنيتشه وأن اقترح التأريخ لها:كالحب والشَّهوة، والوعي، والشَّفقة، والقساوة وتاريخ مقارن للعقوبة، وتاريخ العقوبات.

– من ناحية الجهاز المفاهيمي وأدوات التَّحليل: فلقد أدرك فوكو الأصل كميلاد ومنبع، ولحظة تقفز بها القوى فوق المسرح، بفجواتها ومراتبها، وفوق بعضها البعض، فجينيالوجيا نيتشه تتواصل في شكل أركيولوجيا تقيم قطيعة حاسمة مع سمات الانفصالية والجوهرانية، التي طبعت التَّاريخ الكلاسيكي، فهي تقويض لكل الصّور الجميلة التي رسختها الميتافيزيقا عن سيادة الذات الواعية، وعن مثل الخير كالثبات والتجرد.

وبالتالي فالدَّرس الأساسي الذي استخلصه فوكو من جينيالوجيا نيتشه، هو الرَّبط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل بتاريخ الجسد، أي الكشف عن الجذور المعيارية، للمقولات العقلية، والدَّوافع النفعية والحيوية حتى أكثرها إيغالا في الصّورية والتجريد أو بعبارة جامعة:إنشاء تاريخ للجسد في مقابل فينمونولوجيا للعقل.

فمقولات سيادة الذات الواعية وحريتها، وموضوعية الحقيقة ونقاء المعرفة، ورصد الوحدات الثابتة للتاريخ، هي من منظورات المقاربة الأركيولوجية أمنيات جميلة تسلت بها ثقافة العقلانية ردحا من الزمن. إن الحركة المضادة هي كتابة التّواريخ المهمشة،

.15Nietzsche:**l'antéchrist**, tard Par, Henri Albert, mercvre de France, Paris,1941 §60, p334

أو لترجمة لعربية للكتاب من لإسبانية لتي قام بها ميخائيل ديب، لصادرة عن د ر لحو ر عنو نها: عدو لمسيح.

والكشف عن الخلفيات القبلية التي أسهمت في إنتاج المعرفة ومنحتها مشروعيتها، يقول فوكو «إن مثل هذا التّحليل ... لا ينهض من تاريخ الأفكار والعلوم، فهو بالأحرى دراسة تسعى لتكشف ماهو المنطلق الذي جعل المعارف والنظريات ممكنة، ووفقا لأيّ حيّز تنظيمي تكوّنت المعرفة، وعلى أيّة قبلية تاريخية ... ظهرت أفكار وتكوّنت علوم وظهرت وتآلفت تجارب،... لا تلبث حتى تنحلّ وتتلاشى ربما في وقت قريب».
إن خطورة هذا النص تكمن في وصل الأنظمة المعرفية بحيز الممارسة وبالتساوق مع الرغبة والإرادة، ومصطلح القبلي الوارد في النص قد تبدلت دلالته الأصلية أي تلك التي ابتكرها فيها كانط، لأن القبلي الكانطي موصول بالنشاط المعرفي للذات المفكرة ولا علاقة له بالواقع الحسي، فهو يبرهن ويشرع ويقرر، ويعكس بذلك تعاليه transcendance وشموليته universalité وضروريته nécessité، غير أن دلالة فوكو البديلة هي القيام بعكس المعادلة الكانطية ليرتد القبلي إلى نظام الواقع وسيرورة الحركة المعاشة ليباشر بحثا تاريخيا هدفه تقويض أسطورة التّقدّم والتطوّر الخطي للوعي الغربي. إن فوكو يعوض مفهوم الاتصال الدال على سيرورة الأحداث وتواصلها وترابطها بمفهوم الانفصال الذي هو وحدة تحليل فعالة لوصف تشتت الأحداث وتبعثرها، «فالتاريخ من هذا المنظور، لا يرتد إلى جملة الأحداث المتصلة والمتواصلة نحو هدف أو غاية معينة ويحمل في طياته بوادر التطور وتقدم الوعي البشري، وإنما يصبح نشاطا عمليا يهدف إلى تحليل السلاسل الزمنية ووصف الخطابات في صورتها المبعثرة والمنفصلة،... وهذا القبلي لا ينفلت عن التاريخية، فهو لا يؤسس وراء الأحداث بنية زمنية وإنما يتحدّد على أساس أنه جملة من القواعد التي تميز ممارسة خطابية»[16]

لذلك، فإن بناء النظريات وتشكيل المفاهيم، وصياغة الموضوعات، تخضع كلها لنظام الممارسة الخطابية، التي لاترتدّ إلى نقطة خارجها أو إلى نظام متعال، إنما هي محايثة للمجال والمواقع التي يشغلها الأفراد للتعبير عن منطوق معين، أما القواعد التي تميز الخطاب كممارسة فيمكن رصدها في:

- تشكل الموضوعات، تشكل المنطوقات، تشكل المفاهيم، تشكل الاستراتيجيات، والوصف الحفري أو المنهج الأركيولوجي وظيفته وصف قواعد تشكل الخطاب في فترة تاريخية مخصوصة، وخلف كل تشكيلة خطابية ترقد منظومة معرفية هي الإبستيمي épistémé،» والمنظومة المعرفية هي أرضية فكرية وبنية عقلية تحتيتين تؤسسان كل أشكال المعرفة (حول الإنسان) في فترة زمنية معينة وجدول مفهومي يشكل القبلي التاريخي كشكل تأريخي للقوالب النظرية الكانطية»[17].

إن هذه المنظومة المعرفية أشبه بالجبرية التي تمارس هيمنتها في فترة تاريخية

16 محمد شوقي لزين، تأويلات وتفكيكات، لمغرب، لدّ ر لبيضاء لمركز لثقافي لعربي، 2002، ص135.
17 لمرجع لسابق: ص 142.

معينة وبشبكة من العلاقات بين المعارف والعلوم، وتحدد طريقة إدراك الأشياء وتأويل الظواهر، كما أن الانتقال من منظومة معرفية إلى أخرى لا تحكمها علاقة منطقية سببية، فهي أشبه بالطفرات البيولوجية التي تظهر فجأة وتختفي فجأة أخرى، والمعرفة التي تسود هي نتاج للمنظومة المعرفية المهيمنة ولا تمتلك الصدق في ذاتها أبدا.

وإلى جانب سطوة أنظمة المعرفة في المنظورية إلى العالم هناك عامل آخر يسميه فوكو «إكراه اللغة»، فاللغة ليست مجرد أداة للتواصل، بل هي أولا وقبل كل شيئ نظام عام ومستقل يتكلم من خلاله الأفراد ويحدد تصوراتهم ورؤاهم للأشياء والعالم بشكل غير واع. ويشدد فوكو مدى الترابط الحاصل بين المعرفة بمعناها المجرد والسلطة، وأن لعبة الإرادات والصراع هي المحددة للمعنى وليس العقل أو التاريخ، فالإصغاء للتاريخ بدل الثقة في الميتافيزيقا ينتهي حتما إلى تقويض أولوية الأصول والحقائق الثابتة، إنه يسعى إلى القضاء على مذاهب التطور والتقدم، ولحظة ما يلغي المعاني المثالية والحقائق الأزلية يلاحظ لعبة الإرادات، ففي كل مكان ينظر إليه لا يرى سوى خضوع وهيمنة وصراعات، والباحث الأركيولوجي ينظر إلى الأحداث كموازين قوى تظهر على سطح الأحداث والتيارات التاريخية والتاريخ. يقول فوكو: «لا تحاولوا أن تمتلكوا حقيقة ثابتة أو السلطة عينها،كما لوكانت هذه أو تلك نتيجة حوافز سيكولوجية، إنما تفحصوها بالأحرى كإستراتيجية وسترون آثار الهيمنة الناجمة عن السلطة،... سترون أننا نكشف فيها عن شبكة علاقات متوترة باستمرار وناشطة باستمرار أكثر منه عن امتياز يمكن امتلاكه»

وفي كتاباته التأسيسية الأولى التي يعد كتاب تاريخ الجنون مدشنا لها، يشخص فوكو الوجه الآخر للعقل أي الجنون الذي جرى تهميشه ونفيه، هذا التهميش والنفي الداخلي هو البوابة التي أدت بالثقافة الأوروبية إلى نفي وتهميش الآخر الشرقي.

إن حفريات فوكو تكشف عن مدى النفي الذي مارسته الذات الأوروبية على نفسها باستبعادها المريض والمستضعف، والمنحرف والمجنون، وهذا النفي الموجه صوب الداخل هو وجه متمم لنفي موجه صوب الخارج، ونعني به نفي الغير، أي نفي كل ما ليس بغربي، نفي الوحشي والزنجي، والشرقي وغير الشرقي .

وقياسا على هذه المقولات فإن خطاب الإستشراق ينخرط أولا في: إبستيمي عصره الذي لديه سطوته المعرفية الخاصة، وموضوعه ومنطوقه ومفاهيمه وإستراتيجيته الخاصة أيضا، أي قواعد خطابه التي يتشكل منها وشروط إمكانه وقبليته التاريخية ونهايته التي قد وصل إليها، وثانيا : أنه إرادة سلطة وليس رغبة في الموضوعية.

نحن إذن إزاء مقاربة مهدت الأرضية لإيقاع الخطاب الإستشراقي في فخ الإحراج النفسي والمعرفي معا، تجعلنا نبصر فيه عرض على مرض في الثقافة الحديثة تعيشت زمنا طويلا على أوهام الهوية الميتافيزيقية وميتافيزيقا الفصل الحضاري والنَّقاء العرقي وغيرها من المفاهيم التي نثرتها ثقافة التّمركز.

العطـاءات الجديـدة للعلـوم الإنسـانية والاجتماعية: أو الثورة المنهجية في شـراك ضد لغة الإستشراق.

لقد تعرضت الذات الأوروبية إلى هجومات شديدة وإلى تفكيك لأنظمة معرفتها حول الأشـياء والإنسـان، بدأت هذه المسـاءلة مع نيتشـه الذي خلص في تحليلاته الجينيالوجية إلى أن الذات ليسـت سـوى وهم لغوي، فالأنا أو الوحدة الذاتية للإحساسـات والانفعالات النفسـية ليسـت سـوى قاعـدة نحويـة، Grammaticale، تقر بأن الفعـل يقتضي الفاعل، أي أننـا نحـن الذين نضفي الوحدة على حالاتنا النفسـية وننسـب لها الكيـان الموحد، ليربك هـذه الوحـدة الموهومـة مـن خلال إبـراز العنصر اللاواعي على حسـاب العنصر الواعي، وإدخـال قسـمة ثنائيـة جديـدة بين أبولـون رمز العقل والهـدوء والتأمـل، وديونيزيوس رمز اللاعقل والعفوية والتلقائية. وتعرف هذه النظرة أوجها مع التحليل النفسي بما هو التعبير المعرفي والمنهجي المكثف لسلطة اللاوعي على حساب الوعي، والأنا ليس سيدا حتى داخل بيته، لأنه خاضع بصورة غير واعية لمحددات لا شعورية ذات طبيعة بيولوجية حيوية، فقيمة الإنسـان من منظور فرويدFreud ليسـت في كونه كائنا واعيا أو عاقلا، ولا في كونـه ذاتـا واعيـة، أو قاصدة متحكمة فـي موضوعاتها الخارجيـة بالمعنى الديكارتي. إنمـا هـي علـى النقيـض من ذلـك تنتظمها حتمية نفسـية داخلية تنفي عنها شـعور الإرادة بحريتهـا وتنكـر عليهـا فاعليتهـا، وأن الوعي والقصد هو من مخلفات الوهم الفلسـفي لا غيـر، أمـا النتائـج التـي ترتبـت علـى هذه المقاربـة وأهمية هـذا المنظور فهـو كما يقول ألتوسير بأنه اكتشاف لقارة معرفية جديدة، تمثلت في إعادة النظر حول مفهوم الإنسان وعـن علاقتـه بالآخريـن، وعـن مفهـوم الثقافـة والتربيـة والحضـارة، وأن وعـي الإنسـان « الشفاف» قد فقد ذلك الامتياز الذي كان يتصدره في الخطاب الفلسفي الكلاسيكي بخاصـة مـع ديـكارت، وأصبـح تبعـا لهـذه القراءة أن القسـم الأكبـر من حياتنا النفسـية ينفلت من سيطرتنا كليا، وأننا في مشاعرنا وأفكارنا وأحكامنا لسنا مالكين لوعينا وأن فكـرة المطابقـة بيـن النفس والوعي التي طورتها فلسـفات الثبات والذات قد فقدت بداهتها وثباتها ويقينيتها.

ويصبـح الخطـاب الإستشـراقي الموصوف بالعقلانيـة والذاتية أعراض على محددات أخـرى لاعقلانيـة، هـي مجمـل الدوافـع السـيكولوجية والمحـددات العرقيـة والانتماءات الضيقة.

غيـر أن القراءة التي اختصّت بها الأنتربولوجيا البنيوية مع شيخ البنيويين كلود ليفي سـتروس، تعدّ علامة فارقة على فرادة القراءة وتراجع مقولات النزعة الإنسـانية ونقضها وتفكيـك مقوماتهـا. إن أبحـاث عالـم الأنثروبولوجيا البنيوي كلود ليفي سـتروس الذي أكـد أن الأنتثروبولوجيـا هي ذروة النزعة الإنسـانية الغربيـة، والأنثروبولوجي الغربي في دراسـته للآخر المختلف والمغاير ليسـت بهدف معرفته بما هو كذلك، بل بهدف إعادة إنتاج الذات المتمركزة حول ذاتها، وتهميش الآخر المختلف والمغاير البدائي والطفولي.

يقـول كلـود ليفـي سـتروس منتقـدا التصـور الاختزالي للآخـر إننـا : «أي الغربيون، نعتبـر أن كل ثقافـة تتطـور في اتجاه مواز لثقافتنـا الغربية، ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكـون تطورهـا بالنسـبة لنـا ذا معنـى، في حيـن تبدو لنا سـائر الثقافات سـكونية، ليس بالضـرورة لأنهـا كذلـك، ولكن لأن خط تطورها لا يعني شـيئا بالنسـبة لنا، أي أنه غير قابـل للقيـاس فـي حـدود نظـام المرجع الـذي نسـتعمل...في كل مرة نكـون مضطرين لوصف ثقافة إنسانية بأنها جامدة أوسـكونية، علينا أن نتساءل عما إذا كان هذا الجمود الظاهر ليس ناتجا عن الجهل الذي نحن فيه بالنسبة لمنافعها الحقيقية»[18] .

لتخلـص القـراءة البنيويـة إلـى أن الثقافة هـي التي تصنع العـرق وليس العرق هو الذي يصنـع الثقافـة، وأن الـذات ليسـت هـي الفاعـل، بل هي حصيلـة مفاعيـل، وخاضعة لحتمية البنيـات المختلفـة الاقتصاديـة، والاجتماعيـة، واللسـانية والرمزيـة، ذات يداهمهـا اللاّعقل والوهم والمتخيل من كل جانب. لقد أدت هـذه الثورات المعرفية الكبرى التي حصلت (الثورة اللغوية، الثورة الإبستمولوجية، الثورة البنيوية، الثورة التاريخية) إلى فصل المعنى عـن الوعـي، والمعرفـة عـن اليقيـن، والمعنـى عـن التمثل، مبينـة أن المعانـي لا تصدر عن ذات سـيكولوجية أو ترنسـدنتالية، وإنمـا تتولـد فـي اللغـة ومنظومـات القرابـة ومختلـف المنظومات الرمزية.

وبناء على كل ماسبق تحليله، من ممهدات معرفية وثورات منهجية أوقعت الخطاب الإستشـراقي في حرج معرفي ومنهجي، فإن الجامع بين هذه القراءات جميعا هو رؤيتها المخصوصـة لمفهـوم النقـد وكيفيـة ممارسـته، فلـم يعـد مـن المجـدي ربـط الخطـاب الإستشراقي بالاستعمار أو الدّوافع اللاّمعرفية نحو الآخر بما هو مختلف ومغاير، ولو أنه فـي صلـة مـع هذه المحددات التاريخية والنّفسـية، لقد صار الأجدى والأقوى هو ممارسـة النّقـد بالمعنـى الأحـدث خاصـة كما طوره المعجم الفلسـفي المعاصر، أي «رسـم حدود قوة معرفية، وبيان مصدر وهمها ووجوه استعمالها، وتعرية وعيها الزائف بنفسها وتدمير أصنامها وهدم يقينيات تاريخها وكشـف أصول تكونها وتفكيك مسـبقاتها، والتّنقيب عمـا تسـكت عنـه ومـا تقصيـه بوصفـه آخـرا، وتحديد خطـوط التمـاس أو الفصـل التي ترسمها إزاء ما تحطم عليه بوصفه خارجا أو خطأ أو شـرا أو انحطاطا»[19].

وقراءة إدوارد سعيد المشهورة التّفكيكية والحفرية لخطاب الاستشراق هي النّموذج العملي الذي اسـتثمر فتوحات المعرفة الإنسـانية المعاصرة لنقد الخطاب الإستشـراقي، وبيان محدوديته وقصور آليات تأويله، لأن الرهان الأكبر الذي راهن عليه إدوارد سعيد هـو التالـي: كيـف نفـكك المعرفـة المعاصـرة لنـا بوصفهـا لا تعدو أن تكـون اختراعا أوروبيـا للشـرق، وتمثيـلا أوروبيـا للشـرق؟ بمعنـى : بـأي وجـه ليسـت تلـك المعرفـة غير

18 كلود ليفي ستروس، لعرق و لتاريخ، ترجمة سليم حد د، بيروت: لمؤسسة لجامعية للدر سات و لنشر،1981، ص 23.

19 فتحي لمسكيني، لفيلسوف و لإمبر طورية،مرجع سابق، ص121

نمط من الخطاب يتم تحت وقع إرادة سلطة تظل في أغلب الأحيان متخفية ومنتشرة في الوقت نفسه؟ كيف نتحرر من صورة الآخر التي صنعها تلق غربي معين لتاريخنا (الآخر كتمثيل واختراع وتجربة ومنافس وأداة تعريف، وصورة وفكرة، وشخصية، وشيء مقابل) وحولها إلى بنية نموذجية للحكم على هوية شطر غير يسير من الإنسانية بوصفه كيانا دونيا؟

وإدوارد سعيد في سعيه لفهم هذه الإشكالية وخلخلة مسلماتها، ونقد المتخيل الغربي عن الشرق يؤسس مقاربته ليس على أساس نظري أو ابستمولوجي، إنما ينخرط في المساءلة على أساس من التحديات المعرفية والمنهجية الأساسية، ويجب الاعتراف كما يقول فتحي المسكيني أن تأسيس الحقيقة على التحدي هو موقف إيطيقي وليس إجراء برهانيا، أي أنه موقف حيوي بالدرجة الأولى، إن إدوارد سعيد في موقفه الحيوي هذا إنما يجد أصوله في تصور فلسفي محدد يتأسس على أن ماهو نظري إنما يتأسس على مصادرات عملية، والنظريات في الفكر مهما بلغت المستويات العليا من التجريد تستبطن دوافع حيوية وإرادة متخفية، والمعرفة تجد غاياتها في تبرير المؤسسات القائمة، هذا ما جعل من الأرضية الابستمولوجية للإستشراق هشة، ولا تصمد للنقد، أما الخلاصات التي كشف عنها إدوارد سعيد في تشخيصه للإستشراق والصورة النموذجية التي كونها حول الشرق « المشرقن» هي:

-أن الآخر المدروس هو اختراع هووي وليس كائنا فعليا.

-أن المعرفة بالإنسان بعامة والإنسان الآخر بخاصة هي إرادة سلطة وليست رغبة في الموضوعية.

-أن الهوية الأوروبية ليست تمثلا ذاتيا محضا، بل هي متقوّمة بنمط محدد من الهيمنة تجد تبريرها في دونية الآخر.[20]

هذا، ويؤمن إدوارد سعيد بأن القدر الكافي من العمل في العلوم الإنسانية سيزود الباحث بنظرات نافذة، ومناهج «وأفكار بميسورها أن تتخلص من النماذج المنمطة العرقية، والعقائدية والإمبريالية من النوع الذي قدمه الإستشراق أثناء ارتقائه التاريخي، وأنا أعتبر-يقول إ.سعيد- إخفاق الإستشراق إخفاقا إنسانيا بقدر ماهو إخفاق فكري، ذلك أن الإستشراق، إذا كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تخفيفه بإزاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الإنسانية وأخفق أيضا في رؤيتها كتجربة إنسانية»[21] ويراهن إ.سعيد على مستوى من الوعي السياسي والتاريخي الذي إذا بلغته العديد من شعوب الأرض فسيحصل تحدي التسلط العالمي للإستشراق ولكل ما يمثله.

20 أنظر، لمرجع لسابق، ص125، إلى 135.

21 إدو رد سعيد، لإستشر ق، لمعرفة- لسلطة – لإنشاء- ترجمة كمال أبوديب، بيروت: مؤسسة لأبحاث لعربية،بيروت،2003 ص 324

إن قصدنا من إيراد هذه الانتقادات الجذرية، هو التّشهيد على أنها خطابات نسّبت الحقيقة المعرفية عن الذّات، ووجّهت مطارق النّقد إلى البنية الدّاخلية وما يَعْتورها من أوهام حول ذاتها، وحول المتخيّل الآخر، وفصل القول هنا أنّها خطابات مهدت للإنتهال من الشّرق بقوة، واتخاذه نموذجا يحتذى في صيغة السّكني في هذا العالم، هذا ما يدفع بنا إلى رصد مظاهر الانتهال المابعد حداثي من التّراث الشّرقي والتّأشير على دلالة هذا الإقبال بوفرة، بعد أن كان النّموذج العقلي نموذجا معرضا عن صيغة الميتوس.

خامسا. مظاهر الانتهال الغربي من الشّرق :

بعد أن أسْهَمَت تلك العوامل التي أوردنا في زعزعة اللّغة الاستشراقية المرتبطة بالاستعمار، وإزاحة قوتها التي أضحت في حرج بسبب تفكّك خطاب الفلسفة الذّاتية، وتفكّك الأسس الابستمولوجية التي كان يتقوّم بها، ظهر شكل جديد من أشكال الاستشراق المابعد حداثي، وهو استشراق لا ينْتِج نصًّا حول الشّرق، بقدر ما تركّزت ابستيميته حول إعادة تركيب صورة أخرى تتمايز عن الصّورة التي ركّبها الاستشراق المعهود، ويمكن تلخيص هذه المواصَفات في :

رفض المثل القديمة للهيمنة الغربية وادّعاءاتها الكونية والاعتراف باستحقاقات التعدّد والاختلاف.

ترك النّزعات القديمة لمثلنة الشّرق مكانها لنزعات نقدية ولكنّها ليست متسلّطة. وهي تستند إلى تقاليد الشّرق دون أن تكون انتقائية أو إيدولوجية.

إنكار الروح المؤسطرة للتّقاليد الشّرقية وأنزلها أي الاستشراق من الأعالي العبقة بالبخور التي وضعها فيها الاستشراق الاستعماري.

استبدال الهالة الخارقة للطّبيعة التي أحاطها بها في يوم من الأيام بأسس فلسفية واجتماعية وثقافية ورمزية فاعلة»[22].

الأخذ من مَعين هذا الشّرق الثّقافي بصورة مباشرة وغير مباشرة، وتحريك المقولات الشرقية ودمجها بصورة فلسفية في النمط المعرفي الغربي، بقصد تكامل العقل والحدس، وبقصد تجديد الذّات وتثوير الفهم.

سادسا .القلق في الحداثة والبحث عن المعنى في الشّرق:

إن القلق في الحضارة الغربية أضحى لازمة من لوازم وجودها، وما تكاثر الحديث عن الأزمات إلا دليل على أن المصادر التي كانت تزود الغربي بالمعنى قد نفذت، وارتبطت هذه الحيرة الأنطولوجية بثقافة التقدّم، التي يبصر فيها البعض عرضا على تزعزع أسس التنوير الغربي، وأذكر هنا ما قاله أنطونيو نيغري «إن الأزمة ليست نقيض التقدّم، وإنّما هي صورته ذاته .. (وهكذا) فثمة تقدّم داخل التّقهقهر وتقدّم التقهقر»[23]. فالأزمة أضحت هي الملمح الجوري لكياننا المأزوم، « وينبثق عنه أحساس بنوع من

22 لمبروك لمنصوري، صناعة لآخر، مرجع سابق، ص 109.

23 إدغار مور ن، إلى أين يسير لعالم، ترجمة أحمد لعلمي، بيروت : لد ر لعربية للعلوم، مقاليد، 2009، ص 33/25.

الانهيار الأساسي في قلب الوجود الفكري والروحي والمنوي للغرب. ويذهب المؤرخ وليام هاس إلى أن اهتمام الغرب بالشرق منذ القرن التاسع عشر وما بعده يكشف عن حالة «شك عميق» ويبرز حقيقية أن الحضارة الغربية في العصر الحديث أصبحت أكثر فأكثر لغزا غامضا بالنّسبة إلى نفسها، مرتابة بشأن جوهرها وقيمها، مشوشة غير مطمئنة بالنّسبة إلى الطّريق والهدف»[24]. وهذا النّمط الوجودي المأزوم، والتشوّش والشك العميق قد دفع بالفكر إلى التنقيب عن جبائر لهذه الثّقوب الحضارية، ويعد الفيلسوف الألماني شوبنهاور لحظة فارقة ومتميّزة ضمن هذا المقام، فلم يجد خلاصه في العقلانية، بقدر ما وجدها في النيرفانا، روح الحكمة الشرقية، ومتخذا من مبدإ نكران الذات عنوانا له والتضحية، « لأن زهرة القداسة لا تنمو إلا في أرض يرويها النّضال»، فالحياة الزّهدية نكران للغرائز والذّات، وغياب نهائي للأنا بما يجعل الآخر فينا حضورا مطلقا... وتلك هي العدالة الحقيقية التي يجد شوبناور أصولها في الفكر الهندي القديم، في الفيدا التي تستند إلى مقولة أنت هو ذا Tu es ceci [25].

إن الأفكار التي أينعت في ذهن شوبنهاور ذات إشعال شرقي ومن يتأمل أفكاره مجتمعة « يؤمن بأن تدفق سيل الأفكار الهندية إلى أوربا يمثل نهضة جديدة سوف تقضي حتما إلى تحول أساسي في الفكر الأوروبي، وسوف يكون لهذا التحوّل أثر أعظم من أثر أوربا على آسيا... إنه تميل بارز للتطلع الاستشراقي نحو استخدام الفكر الشرقي بغية إحداث تجديد أساسي ومراجعته للتّراث الفكري الغربي»[26]. وتلازم هذا الاتجاه في فترة ما بعد الحداثة فيما يرى هومي بابا في صورة « أنّ في المابعد ضربا من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة: حركة استكشاف قلقة «[27]. ذلك لأن ثمة تلازم في الوجود الإنساني ما بين العدم والتّشاؤم وبين الروّح والمعنى، إذ أن ظهور التشاؤم يدل على عدم تواصل بين الغايات والوسائل، وتبخر الغايات التي كانت أعمدتها تقوم على العقلانية والتّقدّم نحو الأفضل، ويقدّم لنا كلارك مثالا قويا على دمج الحكمة الشرقية في أفق مابعد الحداثة، جهود الفيلسوفة الأمريكية : شارلين سبرتيناك « التي حاولت بوسائل عديدة ومتباينة أن تدمج الحكم الشرقية ي روحانية علمانية جديدة تسميها « ما بعد المودرنيزم الإيكولوجية»، وعمدت خلال صياغتها للفكرة إلى تحديد معالم تراث لحكمة جديدة تتجاوز جوانب الحداثة الفاشلة ولكنها تعتمد على جوانب للتّراثات نفسها التي نبذتها الحداثة في إزدراء ... وتبدي سبريتيناك ملاحظة تقول فيها « إن بعضا من أبرز المفكّرين التّفكيكين بعد الحداثيين شرعوا

24 جي، جي، كلارك، لتنوير لآتي من لشّرق، مرجع سابق.

25 كمال لبكاري، ميتافيزيقا لإر دة أرخياء لمعنى في لذّ ت و لسلطان، بيروت : د ر لفكر لعربي 200، ص 122.

26 كلارك، لتنوير لآتي من لشرق، مرج سابق.

27 هومي.ك. بابا، موق لثقافة، ترجمة ثر ديب، لمغرب، بيروت: لمركز لثقافي لعربي، 2006،ص 38/37.

يسـألون الأسـئلة ذاتها التـي تضعهـم علـى عتبة تراثـات الحكمة»[28] . ويمكـن درك هذه الحقيقيـة أي وجـود التّنظيـر لما يسـمى بــ : «مـا بعد المودرنيـزم الإيكولوجية» اقتداء بالفيلسوفة الأمريكية «سبرتيناك» في الخصائص الآتية :

- مفهوم ألوهية حالّة في الكون وقدسية كل شيء.
- معنـى الكـون مـن حـي هـو خلق ذاتـي، والحياة الإنسـانية من حيث هـي عملية على مدى التحقق الذّاتي.
- التغلّب على الإنينية بأن تصبح الذّات ثاوية في حقيقية أكبر شـاملة الطّبيعة وكل ما بين النّاس.
- معنى للذّاتية مناهض للمعنى البطريركي أو الأبوي والحكمة الموجّة إلى الباطن
- إدراك قوي للبدن ولإمكاناته الكامنة العاطفية والرّمزية والروحية.
- إقرار واضح بنسبية الخطاب البشري وتعددية النّصوص البشرية.
- اعتراف بالدّفق والفيض المتصل اللاّنهائي وتعقّد وتشابك الأشياء والموجودات في عالم الطبيعة.

ارتيـاب فـي القوانيـن والقواعـد لمصلحة التراحم والشـعور المتبـادل وإمكان مذهب أخلاقي لا ينبني على أساس جزاءات مفارقة أو مبادئ خالدة»[29] .

نحن هنا أمام رؤية استلهامية واشتباك هيرمينيوطيقي مع الأفكار القديمة بأسلوب نقـدي ومنفتـح، إنهـا مظاهـر علـى تشـظّي المعنـى والعدميـة، ولترسـيخ الفهـم بالمدارس التفكيكيـة والمابعدحداثيـة، يتوجّـب العـودة « إلـى مفهوم الخواء الشـونياطا وهو مدار الفلسـفة التّفكيكيـة للفيلسـوف البـوذي ناقارجينـه Nagarjuna، ومدرسـة ماضْيَمكـه madhyamaka، وقد ركّزت ماضيمكه على كشف المقولات اللّغوية باعتبارها صناعة ثقافية، وكشف مصادر التّجربة الإنسانية باعتبارها مشكَّلة عقليا، وسعى منجها الجدلي إلى تبيّن الطّبيعة المتناقضة لكل التّواضعات اللّسانية. وكانت هذه الأفكار أساس ما يسـمى بالتحول اللسـاني في التّفكير النّقدي واللّسـاني الحديث»[30]. وهذه الرسوم ليست إجتـادات عقليـة محضـة، وإنّما متّصلة بعمق أزمـة ما بعد الحداثة. فالعنوان الأبرز لما بعد الحداثة : التشاؤوم وزوال كل شيء، في وحدة قوية مع تشخيصات البوذية للعالم، وعندما يجري التأكيد وتتم المراهنة على الحكمة الشّرقية يكون القصد هو :

تقديـم تشـخيص وعـلاج للموقـف الإنسـاني الذي يؤكّـد أولا : الطّبيعـة الاصطناعية المحضـة للمقـولات اللّغويـة. وثانيـا : الحاجـة إلى تطوير ممارسـى تفكيكية تعمل على حسم كل مظاهر التعارض والاغتراب، وبذا لا تمسك بنا أسرى، ثالثا، أن نحقق لأنفسنا لمحـة خاطفـة فيهـا شـفاء النّفس مسـتمدّة من الوحـدة البدائية التي تفـوق الوصف لجميع

28 كلارك، مرجع سابق.

29 كلارك، لمرجع نفسه.

30 لمبروك لمنصوري، لدّر سات لدّينية لماصرة، مرجع سابق، ص38.

المتناقضات»[31].

إن ما نلاحظه هنا في سياق الانتهال من الفكر الشرقي، هو مدى حاجة العالم المابعد حداثي إلى النّسغ الروحي لاستعادة التوازن أو تصحيح الوجهة، وأن هذا الاستلهام من الشرق مجددا وليس من المسيحة رغم ثرائها الروحي،يجد مبرره في الصورة الأليمة التي يحملها الغرب في مخياله عن المسيحية، أي صورة الخرافة والاستعباد، ولما كان من خصائص التاريخ الثقافي للغرب هو ليونة الأسس الثقافية والانفتاح، فلا قلق بخصوص الإنتهال من البوذية أو الطاوية، لكنها تمر عبر النّموذج الغربي الذي يقوم بفعل الاشتباك الهيرمنيوطيقي معها وتخريجها مخرجا فلسفيا، والاشتباك القيمي كذلك، أي التّركيز على القيم الآسيوية الممثّلة في التّراحم العائلي والرّخاء الوطني والمسؤولية تجاه المجتمع وقوة الروح كبدائل على المثل الغربية للّيبرالية والنّفعية والفردانية مؤشرات على هذا الانتهال، ويؤشّر أيضا على : أزمة الغرب ونسبيته.

ويمكن لهذا الانتهال أن يشكّل افقا لإقامة حوار بين الأديان لتَحقيق التّكامل بين قوة العقل وقوة الحدس، بخاصة وأن نهضة الشّرق المعاصرة تضرب بجذورها ليس في تبنّي الرؤية الحداثية إلى العالم، وإنّما في الفكرة الدّينية التي تعد الناظم الذي يصل عناصر الحضارة ببعضها البعض، « فدورة الحضارة إذن تتم على هذا المنوال : إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معيّنة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معيّن Etohos، على حد قول «كيسر لنج» كما أنّا تنتهي حينما تقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح»[32].

وهكذا الكلام في صميمه ليس القصد منه تحليل المقولات وبيان مناحي التأثير والامتداد، وإنّما ما صلة هذا كله بالفكر العربي الإسلامي المعاصر، هل يقضي الحلّ بالإندراج ضمن هذا الصّنف أو ذلك أو تتبع أركان الحداثة حذو النّعل بالنّعل، أو أننّا في أفق ملّتنا الحنيفية نتوفرّ على قوة في الرّؤية إلى العالم، نصّدق بما جاءت به الرؤى الحداثية ونهيمن عليها، معرفيا، إذ أن النّموذج الغربي بعد أن اتخذ من الرؤية العلمية/ المادية قبلة له، وبعد النهايات المأزومة لذه الرؤية، اندفع به الوعي شطر الرؤية الروحية إلى العالم، وهي لاتسلم أيضا من مأزومية.

إن خيط أريانا المنتج هو سلوك مسلك السياسة الحضارية، والتدبير الأنطولوجي الذي يلائم وجود الإنسان في العالم، وفي الإسلام الحضاري أو الإسلام كرؤية إلى العالم، فإذا كانت الثقافات الشرقية ترتكز على مبدأ الضّمير، والرؤية الحداثية إلى العالم ترتكز على الطّبيعة، فإن الرؤية الإسلامية تقوم على الإنسان، لأ « الإسلام يطلق على الوحدة بين الروح والمادة، وهو الصّيغة السامية للإنسان نفسه. إن الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن

31 كلارك. سابق.

32 مالك بن نبي، شروط لنّهضة، سوريا : د ر لفكر، ص 70.

البشري، وترجع كل الإخفاقات الإنسانية لإنكار الدّين الاحتياجات البيولوجية للإنسان أو لإنكار المذهب المادي لتطلعات الإنسان الروحية»[33].

القيمة والمرجع والنّظام تحقق الملاءمة للوجود الإنساني في العالم، عندما يكون التكامل صيغة من صيغ الوجود، ونموذجا من نماذج إدراك العالم والفعل فيه.

33 علي زت بيجويتش، لاسلام بين لشرق و لغرب، ترجمة يوسف عدس، مصر : د ر لشروق،

الاستشراق بين المعرفي والسياسي

أ.د. بشرى البستاني / العراق

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من فتح فضاء العلم من المهد إلى اللحد، ليكون الإنسان جديرا بالاستخلاف، حريصا على الإمساك بالسؤالِ مفتاحا للاستزادة من فيض المعرفةِ التي بها يسمو ويرقى في عهد واضح منه تعالى « يرفع الله الذين امنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»، مقرنا الإيمانَ بالعلم كي لا يحدث ما حدث من انفلات العلم من القيمةِ وانقلابهِ عليها منذ انفرد بحقول أبعدته عن المقاصد النبيلة في رعاية الإنسان وتنمية عوامل الايجاب والنبل والخصب في مجتمعاته وبلدانه المختلفة..

شكرا وتحيات بحجم الجمالِ للقائمين على الإعداد والتحضير لهذا الملتقى العلمي القيِّم، شكرا لوزارة الثقافة الجزائرية الشقيقة، ممثلةٍ بمديرية الثقافة لولاية المدية، شكرا لجامعة المدية التي استضافت الملتقى، وتحية لروح العلامة الجزائري الرائد محمد بن أبي شنب الذي نستظل اليوم بظلال نفحاته العلمية الكريمة ونحييها. والشكر موصول للزميل الأستاذ محمد بو كراس على ما بذل من جهد مثابر في التواصل معنا، وسلام على جزائر الثورة والثوار، على أرواح الشهداء الذين فدوا الترابَ كراما مبجلين، وقدموا للحرية أغلى ما يمتلك النبلاء .. أرواحَهم، وتحايا معطرةٌ بعبير الحبِّ للزملاء أعضاءَ هذا الملتقى المبارك، الذي تزداد أهميته كلما حمي وطيس هجماتهم علينا وكلما سالت دماؤنا بحديد آلتهم الصماء .

ترى ما السر في هذا الاهتمام القديم الجديد بدراسة الشرق والشرقيين، والاسلام والمسلمين ومنجزهم من قبل الغرب، ما سرُّ الصدام الذي اتسم به منهجهم عموما تحت غطاء العلمية والموضوعية، ووسط ذلك التحيز المضمر مرة، والمكشوف أخرى ضد الشرق وبلدانه . وما سرُّ انحياز مستشرقين آخرين لمعارف الشرق ومنجز المسلمين الذي درسوه واكتشفوا الكثير من أسراره .؟

إن في هذا التناقض الذي لا يختلف عليه الدارس يكمن سر كثافة الاستشراق وتراكم الدراسات حوله شرقية وغربية . وإذا كان من حق الآخر الاطلاع على حقيقة جهود الأمم في المضمار الحضاري ودراسة تلك الجهود، فإن من حق المدروس وغيره التدقيق في تلك الدراسات وفحصها وطرح الآراء فيها انطلاقا من القول « بأفضلية فهم الذات لنفسها على تفهم الآخر لها»، مع أن في هذه المسألة إشكالا معرفيا مازال معلقا بين من يدعي انعدامَ الأهلية في طبيعة الذات حينما تقرأ نفسها، وأهلية موضوعيتها عندما تجعل من الآخر موضوعا بعيدا عن انفعالاتها الذاتية من جهة، وبين من يزعم

أن للذات قدرةً على اِستيعاب الشيء الذي لا يمكن للآخر البعيد أن يستوعبه فيها.[1] وصاحبَ هذا الاختلاف في النظرة الى الدارس والمدروس اختلافٌ حول دور الاستشراق والمستشرقين وآرائهم الفكرية والنظرية ومواقفهم السياسيةٌ والثقافية تجاه الشرق وجوهر فهمهم له اذ انقسموا على ثلاثة اتجاهات، الاول مٍتحاملٌ بشدة مشكك بكل ما قدمه الاستشراق من جهود لأنهم كانوا في رؤيته رسلا للاستعمار وشكلا اخر من اشكال الغزو الثقافي والفكري والحضاري يسوّغ لهم ذلك الاعتقاد ظهور الاستشراق مرتبطا بالظاهرة الاستعمارية ومؤازرا لمصالح الدول المستعمرة في ميادين هيمنتها الحيوية، والرأي الثاني هو الوسط الذي وقف بين العداء ضد المشروع والانبهار به، فابتعد عن التعصب والانفعال، وحاول ويحاول تقديم صورة واقعية وعلمية عن الاستشراق بايجابياته وسلبياته معا، اما القسم الثالث، فإنه يناقض الاول ويشيد بالمنجزات العلمية التي قدمها الاستشراق ولاسيما الاكاديمي – الثقافي على امتداد قرون عدة ونجاحه في فك رموز اللغات القديمة للشرق وتحقيق ونشر عدد هائل من المخطوطات والتنقيب عن الاثار وكشف النقاب عن حضارات سادت ثم بادت.[2] ففي رأي هؤلاء أن المستشرقين أدركوا ليس خطورة التعرف فحسب، بل وضرورة دراسة حضارة الشرق التي تختزن الحجم الأكبر من معارف الإنسانية. مما دفع بعضهم الى البحث سنوات طويلة في التنقيب عن مخطوطات واستمارات كان يمكن أن تظل مطمورة في الغياب لولا هذا الجهد الذي ظل السؤال قائما عن مدى كونه مدفوعا بهاجس المؤامرة دوما، أم برغبة الكشف وإخراج المغيب والمطمور الى العلن. وما بين التداخل بين المغامرة العلمية والمؤامرة السياسية ظل مصطلح الاستشراق من أكثر المصطلحات العصية على التحديد، فهو مختلف الرؤى باختلاف مقاصد رواده وباحثيه المتعددي الاهداف والمتنوعي التوجهات من حيث مواقفهم تجاه الشرق وقضاياه الملتبسة، هذا الالتباس هو الذي أدى إلى تناقض في المواقف بين رافض له برمته كونه برأيهم الجذر التاريخي للاستعمار الغربي على العرب، لأنه شكل مظلة فكرية معرفية للسياسة الغربية في اجتياح الشرق الأدنى والسيطرة عليه، وبين مدافع عنه، وذلك بسبب غياب الحوار المعرفي الفاحص – منذ بداية الاستشراق - والمتعالي على النزعات والقناعات الذاتية نحو افق من التفهم العميق الذي يفرز برصانة علمية واتزان معرفي موضوعي ما للشرق وما للغرب وما عليهما.[3] وهذه القضية تكمن في إشكاليتين الاولى شعور الشرق بتفوقه وسبقه الحضاري في الماضي وشعور الغرب باستعلائه وتفوقه الراهن حد إطلاق فوكوياما لنظريته حول نهاية التاريخ وانغلاقه على ما انجزه التقدم الغربي في كل

1 أثر لاستشر ق في لفكر لعربي لمعاصر، 17د. نديم قاسم نجدي، د ر لفار بي، بيروت، 2005.

2 مؤتمر لاستشر ف حو ر لثقافات، تحرير لدكتور سامي عبد لله خصاونة 104 105-. لجامعة لأردنية عمان عاصمة لثقافة لعربية، 2002.

3 أثر لاستشر ق في لفكر لعربي لمعاصر، مصدر سابق، 75 – 77 .

الجوانب العلمية والتقنية والنظريات والرؤى.

يؤكد أدوارد سعيد أن المستشرقين وإن اختلفت رؤاهم وتعددت منابتهم وحتى الذين وقفت دراساتهم بِجانب تراث الشرق وحضارته الا انهم وقفوا على أرض واحدة كانِ منطلقها مركزية الغرب والشعورَ باستعلائه. ولعل ما أثار حفيظة المستشرقين ومجمل الرأي الغربي على سعيد أنه اشتغل بمناهجهم الغربيةِ ذاتِها، لكنه توصل الى نتائج تدحض النتائج التي توصلوا اليها، مما يحيل على ذرائعيتهم التي كانت تصب في الجانب السياسي وتسعى الى تنفيذ شبكته الايديولوجية. إن جملة إنشاء الغرب للشرق التي ترد في كتاب الاستشراق تؤكد أن وسائل ذلك الانشاء كانت معرفية تبث في الاتجاهات كلها عبر الوسائل التي بذلوا من أجلها جهودا مادية ومعنوية كبيرة، فأنشأوا الكليات والاقسام الخاصة بدراسة الاسلام وعلومه واللغة العربية وآدابها وعلومها، وأصدروا الكتب والمجلات والدوريات والنشرات وعقدوا المؤتمرات والملتقيات والندوات وغير ذلك من الفعاليات المعرفية التي يستشهد بها ويثني على عليها المتحيزون للاستشراق، كل ذلك شكّل شبكتهم المعرفية التي عملت على تشكيل شرق كما تطلبته إرادتهم السياسية، فصورة الشرق في حقيقته الواقعية شيء، وإنشاء الشرق شيء آخر، لأن الصورة المنشأة غدت صورة أخرى لواقع سجن فيما بثوه من افتراضات، وهنا تجدر الإشارة الى أهمية منهج الفيلسوف فيكو وتاثيره في منهج سعيد واهتمامه اهتماما بالغا بقضية التصوير التمثيلي في العلوم الإنسانية وبيان ما يشوب هذا التمثيل من عيوب منهجية لان الصورة التي تمثل شيئا ما لا تقدمه كاملا ولا تمثل الا جانبا واحدا من جوانبه، فهي اذا ليست الشيء في ذاته وحتى لو ادعت انها تمثل جوهره فهي مجرد تمثيل لذلك الجوهر، بينما يؤكد فيكو ان على البحث العلمي أن يحيط بجميع جوانب الشيء ان أراد أن يعرّف به تعريفا جامعا وهذا أمر بالغ الصعوبة في العلوم الإنسانية، فالإنسان ذو سايكولوجية متعددة الجوانب وظروفه في تغير دائم، لأنه خاضع لعوامل تاريخية دائمة الحركة تؤثر فيه كما يؤثر فيها، وتغير الظروف حوله يعمل دون أدنى شك على تغير سايكولوجيته، وافتقاد الاستشراق لهذا الالمام شبه الكلي أو الشمولي لصورة الشرقي هو منطلق سعيد في نقده، ذلك النقد الذي يرفض عزل العوامل عن بعضها او الفصل بينها، من هنا عمل كتابه على استقراء كتابات المستشرقين للكشف عما يكمن فيها من من سمات ومواقف اشتركوا في عدد من الثوابت وهم ينظرون إلى «الشرق» أهمّها:

1 النعرة الجوهرية، والمقصود بها تقديم الغرب والشرق بما هما جوهران متمايزان يختص كل منهما بخصائص أصلية ثابتة صارت طبيعة ثابتة لكل منهما. لكن التمايز يفصح عن تراتب عمودي صارم وثابت، حيث العقلانية والتطور والرقي هو جوهر جماعة، والروحانية واللاعقلانية والتخلف جوهر جماعة أخرى.

2 التعميم، أي الافتراض أنّ معرفة الجزء تكفي لمعرفة الكل.
3 التنميط، أي إضفاء خاصية واحدة من خصائص الجماعة على الجماعة كلّها.
4 الجمود، تصوير عالم الشرق وحياته على أنّهما ثابت لا يتحوّل، وذلك ما يعادل إعدام فعل الزمن والتاريخ فيه.
5 التفرّد، وهو عكس التعدّد، إذ «الشرق» دين واحد ومجتمع واحد و«عقل» واحد وجبلة نفسانية واحدة وثقافة واحدة.
6 الثقافوية، أي تفسير أفكار الشرقيين وسلوكهم ونمط حياتهم على أساس مبدأ تفسيري أوحد هو «ثقافتهم»، التي تختزل إلى دينهم بالدرجة الأولى.[4] (سعيد، الاستشراق، طبعة عام 2003 الإنكليزية، ص 24-48) قد تتفاوت لكنها ترجع دوما الى ارتباط المعرفة بالسلطة، واعتماد كل منها على الأخرى، فالسلطة بكل حقولها تحدد نوع المعرفة واتجاهاتها، كما ان المعرفة لازمة لقيام السلطة واستمرارها.[5]

لقد أصبحت أوربا تعرف الشرق معرفة علمية بعد حملة نابليون مما مكنها من القبض عليه أكثر من ذي قبل، فقد اكتشفوا عراقة لغاته وما يتمتع به من سمات مائزة في الموقع والثروات، فقد بلور علماؤهم مطلع القرن التاسع عشر علما دفع أدباءهم ومفكريهم إلى إعادة بناء صورة جديدة للشرق في إبداعهم، ولعل هيجو وجوتو في طليعة هؤلاء الذين أفادوا من السمات والرؤى والصور الشرقية في أدبهم وفنونهم، فالشرق الحقيقي حسب سعيد كان يحفز الكاتب على إبداع رؤية ما، لكن هذه الرؤية نادرا ما كانت تسترشد بذلك الشرق الحقيقي، من هنا يمكن القول ان الاستشراق كان يمثل استجابة للثقافة وللمعارف التي أوجدته أكثر من الاستجابة لموضوعه المفترض . فضلا عن كون الاستشراق كان يلبس لبوس كتابه والعاملين على تشكيل صورته من رواده وناسجيه ومطوريه وأتباعه، فكان يسوده ما يسود الثقافة من تطرف وانعطافات، مما أدى إلى تأكيد سمتين من سمات الشرق المدروس في هذا الاستشراق : الأولى، إنه شرق لا يتسم بالنقاء، فهو شرق مدروس بشرط الدارس، والثانية، عدم وجود صورة غير مادية للاستشراق.[6]

وليس من شك في أن هذ الجهود ليس لها أن تخلو من مواقف ايجابية ظهرت عبر جهود فردية شخصية غير منظمة كما يسميها السيد محمد الشاهد تختلف عن المرحلة الأكاديمية الاولى، إذ لا بد من وجود متأملين للحقائق الثاوية وراء التضليل والمقاصد، بل وفضلا عن ذلك سنجد أن عمل الاستشراق قد تحول في بعض البلدان الاوروبية

4 ترجمة فو ز طر بلسي عن كتاب لاستشر ق في لطبعة لانكليزية 24-48 في مقاله : . أدو رد سعيد في تطوره لفكري من شرق غرب إلى رحاب لانسانية، فو ز طر بلسي، نترنت، http://www.al-akhbar.com/node/7131، 2015 / 1 / 5 . ويمكن مر جعتها مفصلا في: لاستشر ق، دو رد سعيد ،83 142-، ترجمة د. محمد عناني، رؤية للنشر و لتوزيع، 2006.
5 لاستشر ق، دو رد سعيد ،-26 28، (ترجمة عناني) مصدر سابق..
6 لمصدر نفسه، 72، 73 .

إلـى مجـال لنقـد الـكنيسـة وظهـور صـراع ومنافسـات بيـن المستشـرقين والثيولوجييـن الذين يهتمون بالدراسـاتٍ الشـرقية والإسـلامية على وجه الخصوص كما يشير الشاهد، ومـن ذلـك مـا نجـده مثـلا فـي كتـاب (علـوم القـرآن للمسـيحيين) للثيولوجـي الالمانـي المعـروف بـاول شـفارتزناو، حيـث يظهـر ما فـي القـرآن الكريم من معلومـات صحيحة عن المسـيحية الأصلية، وكذلك كتاب (صورة عيسـى في القرآن الكريم) للثيولوجي الفلندي (هايكوزازينين) الذي اكد فيه أن القرآن الكريم كرّم عيسـى عليه السـلام ووصـف حقيقتـه بشـكل دقيـق يفـوق مـا جـاء عنه في كتـب المسـيحية مما يشـير الى نظرة موضوعية متأنية قرأت وفهمت وقارنت فاكتشـفت حقيقة خالفت بها السـائد من الافكارعندهم عن الاسلام.

كذلك نجد كتاب (الإسـلام) للمستشرق الفرنسي أندريه ميكيل في عرضه لتاريخ الإسلام منذ البعثة إلى عهد عبد الناصر بأسلوب علمي فيه قدر كبير من الموضوعية، كذلك فعل مؤلف كتاب (المسيحية وديانات العالم) الرئيس الثيولوجي المعروف (هانس كونج) في القسـم الخاص بالإسـلام والمسـيحية، ناقدا أهم تعاليم المسـيحية الكنسـية مادحا لكثير مما جاء في القرآن الكريم، ومقدرا للنبي محمد (ص) وكذلك ما كتبه المستشرق المعروف (جوزيف فان إس) من أن الإسـلام قد فهم خطأ في الغرب وانه يختلف تمامـا عـن الصـورة التـي نقلتها وصورتها الكثيـر من المؤلفات ووسـائل الاعلام الغربية. وأمـا مـا كتبتـه المستشـرقة (زيجريـد هونكـه) فـي كتابهـا (شـمس الله تشـرق علـى الغـرب) وكتـاب (جمـال على معطف القيصر) ثم كتابها (الله مختلف تماما) فقد كان موقفا تتواشج فيه الموضوعية بالتعاطف والود للاسـلام والمسلمين، ولجهودهم المعرفية والحضارية، حد إشاعتهم اعتناقها غير المعلن للاسلام.. [7].

تـرى، هـل يمكـن فصـل السياسـي عـن المعرفـي فـي عصر صـار التداخل فيه سـمة مهيمنة في فنون ما بعد الحداثة وفي معارفها ،في شـعرها وسـردها الروائي وفي النقد، وصارت الاشـارة للعلوم والمعارف في الفنون والآداب أمرا مألوفا..؟ يحاول سـعيد بجهد أن يحقـق ذلـك الفصـل، لكـن واقع الثقافة والمعرفة، وهيمنة شـبكة الضبط السياسـي لمفاصل الحياة يشير الى صعوبة بالغة في تحقيق هذا المنحى، ذلك أن اشتباك السياسـي بالمعرفـي – الثقافـي أمـرٌ بـات واقعـا إلى الحـد الذي يصبح فيـه كل كلام عن الثقافة الاستشـراقية كلامـا سياسـيا بامتيـاز. إن دراسـة الاستشـراق فـي مجمـل المصـادر المطروحـة تؤشـر اهتمامـا مركزيـا بمنطلقين يكادان يكونان تأسيسـيين في الدرس الاستشـراقي الغربي همـا المعرفي والسياسـي، وان أي عزل لأحدهما قد يؤدي الى خلل في المنظور، وإذا كان أدورد سـعيد يعدنا بانطلاقه المعرفي في بحثه عن الاستشـراق، فإنما فعل ذلك في محاولة لتجنب السياسي اتقاء لتهمة التحيز، ففي خطة الكتاب نجد

7 لاستشر ق ومنهجية لنقد عند لمسلمين لمعاصرين، لسيد محمد لشاهد، نترنت ،
http://uofislam.net/uofislam/view.php?type=c_book&id=2348، 5. 2015/1/

الخطوط البحثية قد سارت ضمن رؤى لم تستطع ان تفصل بين المعرفي والسياسي، فالفصل الاول كان بعنوان، نطاق الاستشراق وقد عمل كما يقول المؤلف على رسم دائرة كبيرة حول جميع ابعاد الموضوع من حيث الزمن التاريخي والخبرات التاريخية ومن حيث المحاور الفلسفية والسياسية اذ نجد السياسي متداخلا بالمعرفي، والفصل الثاني تناول ابنية الاستشراق واعادة بنائها في محاولة لمتابعة التسلسل الزمني ووصف الوسائل المشتركة في التوظيف لدى كبار الشعراء والفنانين والباحثين، وكان الفصل الثالث بعنوان الاستعمار اليوم، وهو يبدأ حيث انتهى سابقه عام 1870 وهي فترة التوسع الاستعماري الكبير في الشرق، وقد تناول القسم الاخير منه قضية التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية الى الهيمنة الامريكية[8]، وفيه حاول المؤلف رسم صورة الواقع الفكري والاجتماعي الحالي للاستشراق في الولايات المتحدة مما يؤكد تواشج المعرفي بالسياسي على طول الخط الذي شكل مسيرة الاستشراق.

وهنا لا بد من القول: إن تلك الدراسات الاستشراقية إن كان مبعثها الهاجس المعرفي والحس التاريخي الذي تمخضت عنه تلك الجهود، فان حيادية المعرفي أو نقاءه لن يثبت امام الوقائع التحليلية لتاريخية المعرفة، مما سيؤكد ان دارس الاستشراق لابد له من الكشف عن المضمرات الكامنة في الثقافة الغربية ومعرفيتها الشاملة التي لا يمكن تبرئتها مما علق بالخطاب الاستشراقي من تحيز وانحرافات، فكل خطاب حسب فوكو سلطة، وتفسير الخطاب بيد من يمتلك السلطة، والثقافة كانت وما تزال أداة مهمة من أدوات الهيمنة التي امتلكها الغرب وواصل تطوير فنون استخدامها وتوظيف تلاوين أدائها حتى غدت مطواعة أيَّ طواعية، فغلفت له حقائق أراد تغليفها وحجبت ما أراد حجبه وأفصحت عما أراد الإفصاح عنه، أكدت له فكرة المعجزة اليونانية وانبثاق الحضارة الغربية فيها كاملة النقاء والشاعر العربي أبو العتاهية يقول قبل أكثر من ألف عام وربع الالف: (من لك بالمحض وكل ممتزج / ومن لك بالمحض وليس محض)، ومن بيتهم يؤكد باختين الا نقاء على الاطلاق لا في الهوية ولا الحضارات ولا في اللغات والآداب والفنون، وليس من ذات نقية خارجة على الحوارية مع من حولها، ومع منجزات عصورها السابقة وميراث الانسانية، لكنهم عملوا بكل جهدهم على التعتيم على حقيقة جذور حضارتهم وتغييب المؤثرات الشرقية التي عبرت اليها من جهود الانسان الشرقي متمثلة بحضارات وادي النيل ووادي الرافدين والهند والصين وفارس، فضلا عما قدمه العرب والمسلمون من جهود في الحرص على الثقافة اليونانية وعلومها في الفلسفة والرياضيات والطب والفلك وفي الشعر والعمل على ترجمتها والحفاظ على تراثها من الضياع، حتى استلمته طلائع عصر النهضة الاوربية وترجموه الى اللغة اللاتينية، لكنهم يتنكرون لمثل هذه الحقائق مما يؤكد طروحات سعيد حسب صبحي

---

8 لاستشر ق، مصدر سابق، 75 – 76 .

حديدي الى التاكيد ان خطابهم قد اشر التوجه الاستعلائي الذي كرس التمركز الغربي ازاء الشرق والشرقيين، فكان يهدف الى شق الاقنية الضرورية بين المعرفة والسلطة، مادامت السمات الجوهرية في الخطاب الاستشراقي كحقل للادراك الثقافي لا تتناقض مع السمات الجوهرية للامبراطورية (من حيث سياسات التدخل الاقتصادي والسياسي والديني والاداري واللساني وحتى العسكري) بل تقبل بها وتشرعنها أيضا.[9]

إن الاستشراقِ في الحقيقة ما يزال مثار جدل لكثافته وعدم تجانسه وتعدد موضوعاته وكمه الهائل واتجاهات الدارسين فيه ونيتجة كل ذلك صعوبة انضوائه في حقل معين يحتويه ويقول فيه القول الفصل، فلا الاكاديمي ولا التاريخي ولا الاجتماعي بقادر على حصره في حد معين، لأنه اقترن بدلالات عدة تجاوزت كونه موضوع دراسة الآخر الغربي للأنا الشرقية، كما تجاوزت تعبيره عن التفوق الحضاري للغرب على الشرق مادام المصطلح قد اتسع ويتسع لاجتهادات تحليلية قالت فيه الشيء ونقيضه حتى غدا من اكثر المصطلحات الجدلية اختزانا لكثافة منعت توصيفه السهل لما فيه من مقاصد متباينة .[10]

وكما تنوعت طروحات الدارس الغربي ورؤاه ومقاصده، فقد تنوعت طروحات الباحث العربي من الهجوم الى الحياد الى الدفاع الى الحثِّ على دحض معيقات التقدم من أجل تفنيد الحجة المركزية في الخطاب الاستشراقي، وعلى الرغم من النقلات التي شهدتها ستراتيجيته على مدى القرنين المنصرمين فانه ظل في الجوهر عاجزا عن التطور بسبب تمسكه بخرافته الكبرى التي ظلت مصرة على ان الثقافة الشرقية في حد ذاتها هي ثقافة التطور الموقوف بصفة دائمة، كما عبر جون كوسيك، هذا الارتداد الايديولوجي والمنهجي كان في رأي ادوارد سعيد أحد أدوات إنتاج الهوية الغربية وتوطيد رغبة الغرب في فرض ارادته على الشرق.[11] مما يدعو سعيد حسب حديدي الى التأكيد أن ذلك الخطاب الاستشراقي قد أشر توجه الهيمنة التي يؤكدها الواقع الذي صار اليه العالم اليوم وقد تحول مصيره الى لعبة بلا إرادة ولا خيار، لعبة تحركها يد أمريكا وسياسيو الغرب من خلال خطط استراتيجية محكمة انتهت إلى ما رسموه فعلا من نتائج .

إن الاستشراق يعكس الصورة التي شكلها الغرب عنا ونظر وينظر من خلالها إلينا، فهو من حيث المنهج يطرح صورة للشرق المسلم من منظورات غربية لكن داخل هذا المنهج تبدو لنا اتجاهات متعددة ومتشعبة تمثل رؤى الباحثين الغربيين في أوربا وأمريكا وروسيا على اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم، انطلاقا من أن كل كاتب لا يمكن له الكتابة إلا من خلال رؤيته ومنطلقاته الفكرية والسياسية وتوجهاته المعرفية، فهناك

9 أدو رد سعيد، تعقيبات على لاستشر ق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، 27، لمؤسسة لعربية للدر سات و لنشر، بيروت، ط1، 1996 .

10 أثر لاستشر ق في لفكر لعربي لمعاصر، 9، مصدر سابق .

11 أدو رد سعيد، تعقيبات على لاستشر ق، 27، مصدر سابق.

المستشـرق المشـوِّه ومنهـم الوسـطي وفيهـم القلة ممـن اتصفوا بالموضوعيـة والإنصاف، لكـن القاسـم المشـترك الـذي يكاد يجمعهم أنهـم ينظرون للعالم باسـره بما فيه العالم العربي والإسـلامي من خلال نظرة اسـتعلائية مهيمنة تعدُّ الحضارة الغربية هي المركز الحضاري للكون مغمضين قصدا عن جهد الإنسـان الّذي شـكل حضارات ومنظومات قيم قبلهم بحقب من القرون، ومنكرين تألق المعارف التي استلموها من شعوب فكرت وجهدت وبنت ثم تسـرب جهدها إليهم عبر قنوات أشـرها دارسـو الحضارات ولخصوها بخمس معروفة هي حضارة وادي الرافدين ووادي النيل والهند والصين وفارس منطلقين مـن نيـة فيهـا مـن القصد الكثيـر، فالمدقـق فـي الأمـر يـرى سـوء النتائـج التـي وصلت اليهـا الأمـة مـن خـلال حرصهـم علـى البحث عـن عوامـل الافقار وانتـزاع عوامل السـلب مـن سـباتها لإشـاعة الفتـن والمحـن التـي ظلـوا يطرقـون عليهـا حتى اسـتيقظت فكانت الطائفيـة والخلافـات الاثنيـة وإثارة التعصبات العرقية والقبلية التي أشـعلت حياة الانسـان العربي المسـلم والمسـيحي واليزيدي والصابئي والكردي والتركماني، فانقلبت حقيقة الاختـلاف المثـري الـى خلافـات وصراعـات مدمـرة أحرقـت وتحـرق الأخضـر واليابس.
وهـذا يقودنـا إلـى أهمية النظرة التي نظرت الى الاستشـراق بوصفه نظاما معرفيا غربيا هدفه معرفة الشـرق معرفة دقيقة من أجل السـيطرة عليه لأهداف كثيرة، في طليعتها الهـدف الدينـي الـذي حاول تشـويه الاسـلام ورده الى أصول مسـيحية والعمـل من خلالها على تبشـير أمم الشـرق بدينهم، والتشـكيك بالحديث النبوي الشـريف واعتماد الأسـانيد الضعيفة منه، والتشـكيك بصحته، والعمل على صد نصارى الغرب عن اعتناقه، والهدف الاقتصادي الـذي ظلـت صناعاتهـم وتطورهـم العلمـي والتقنـي بحاجـة الـى تلـك الثروات والكنوز التي ضمتها أرض العرب، ومن ثم الثقافي والمعرفي الذي يسعى لنشر معارفهم في بلاد الشـرق ونشـر مناهجهم الحياتية وأسـاليب عيشـهم تذويبا لخصوصيات الشعوب وإضاعة هويتها ليسـهل اندماجها في الحضارة المهيمنة، كما يسـهل ذوبانها في الثقافة الوافدة وفي معارفها وسـلوكياتها حين يضيع ضميرها الجماعي ويخفت الوعي بالذات والانتماء للأمة والشعور بأهمية الحفاظ على كيانها، أما الموقع الستراتيجي فسيظلون بحاجـة الـى المنطقـة السـتراتيجية التـي تتوسـط الدنيـا وتصـل بين شـرق الأرض وغربها وشـمالها وجنوبهـا، حتـى وجدنـا الكثيـر من الدارسـين يؤكـد أن مصطلح الاستشـراق متـأت مـن التطلع نحو مشـرق الشـمس حيث الضياء والنشـاط والحيويـة، وحيث البدايات التي يمكنها الاسـتمرار والمواصلة، وحيث نور العلوم والمعارف، بعكس الغروب الذي يوحي بالانطفاء والظلام وقرب النهايات.

إن تشـعب الأنشـطة الاستشـراقية، وحـرص الغـرب على متابعة التعـرف والحضور في صميـم قضايـا البلدان الشـرقية ولاسـيما بلدان العرب والمسـلمين، ونمو الشـعور بمفهوم الهويـة والوعـي بالـذات، وتـوق الأمم لتأكيد شـخصيتها من خـلال خصائصها الكينونية المشـتركة التـي تميزهـا عـن الامـم الأخرى وتعمـل على حضورهـا في الفعل التاريخي

والإعلاء من شأن وجودها ما دامت مشاركة في ذلك الفعل، دعا بعض المفكرين العرب من أمثال حسن حنفي إلى أهمية دراسة الغرب لاكتشاف الآخر من منظور الوعي بالذات، بعلم أطلق عليه علم الاستغراب في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب). والتفريق بين مصطلحي التغريب والاستغراب صار أمرا واضحا، فالتغريب هو ما حاول الغرب أن يفرضه على الشعوب الإسلامية من تبني الفكر الغربي والمناهج الغربية وطروحاتها في شتى مجالات الحياة ،في السياسة ،والاقتصاد، والاجتماع، والعمران. أو هو سلخ الشعوب من هويتها الأصلية إلى هوية غريبة عنها هي الهوية الغربية. وأطلق على من تبنى الفكر الغربي واختار أساليب حياتهم وتوجهاتهم متغربين أو مستغربين أي مالوا إلى الغرب. ولكن المقصود بالاستغراب هنا دراسة الغرب دون التنازل عن الذات.[12] فالاستغراب ذلك العلم الهادف حسب حنفي إلى فك عقدة النقص التي يعاني منها الكثير منا ومن نخبنا ولا سيما تلك التي درست في جامعاتهم وانبهرت بمنجزهم وظلت تنظر إلى هناك نظرة الدهشة بما لديهم، كما يهدف حسب المؤلف إلى كسر تضخم الأنا لدى الأخر والحد من شعوره بالعظمة حينما سيتحول من دارس إلى مدروسٍ ومن ذات إلى موضوع، ومن جهة أخرى فان هذا العلم سيهدف إلى بعث الثقة في العربيِ المبهور بالغرب، المسحوق بآلته والمستضعف أمامه حين سيتحول من موضوع معاينَ إلى ذات تدرس وتعاين، ومن مدروس إلى دارس فاعل في إنهاء أسطورة تمركز الغرب الحضاري وكونه مركز الثقل العلمي وبؤرة كل تفوق وتميز ومعرفة وفلسفة في العالم، من اجل إعادة التوازن للثقافة الإنسانية وإزاحة الظلم الواقع على شقها الكائن خارج الفضاء الغربي، وإلغاء او زحزحة فكرة المركزية الغربية ذات الهيمنة على العالم، والقضاء على ثنائية المركز والأطراف كون الحضارة الغربية خاصة ولا يمكن ان تكون الممثلة للأمم كلها، لأنها حضارة تاريخية مرتبطة ببيئتها وظروفها التي شكلتها ولا يمكن لها الا أن تمثل نفسها حسب وشرطها التّاريخي والحضاري، فهي نسبية وليست شمولية لأنها حسب علم الحضارات محكومة بلحظتها التّاريخية[13]، لكن الّذي ساعدها على الهيمنة تلك القوة الحديدية التي امتلكتها دون أن تربطها بالقيمة، والتي استخدمتها بالهجمة الاستعمارية والامبريالية التي طغت فيها على شعوب العالم وجعلت من نفسها وصية على الأمم تقرر لها مصيرها وترسم لها طرائق حياتها وحدود تقدمها وصور مستقبلها. لكن مشروع حنفي كان أقرب الى التنظير الذي يطرح مقاصد مشروعة دون النظر إلى الطرائق الواقعية والممكنات التنفيذية التي يمكن لها أن تحقق تلك المقاصد ولو بالحدود الدنيا، بينما الواقع يدفع بعجلة التقدم الغربي الى التطور الهائل الذي وصل حد التوحش ومواصلة الانقضاض، في حين ظلت معظم

12 لاستغر ب، مازن مطبقاني، نترنت، 2015/ 1/ 5، http://mrs.8k.com/faq/faq5.html . وينظر، مقدمة في علم لاستغر ب، حسن حنفي، 22، لد ر لفنية للتوزيع و لنشر، لقاهرة، 1991 ..

13 مقدمة في علم لاستغر ب، 29-50، مصدر سابق .

شعوب الشرق ولاسيما الشعب العربي والاسلامي تتلقى الضربات القاصمة من هذا الغول المترصد لكل محاولة حركية تبتغي النهوض، ذلك الغرب الذي ظل يحرص من خلال تخطيط مقصود ومدروس عبر اكثر من قرنين على تفكيك الوطن العربي واغراقه بالمحن التي تشعل حياته بالخلاف والاضطراب والفوضى واثارة الفتن، ثم الاقتتال الذي حول حياتهم الى تشرد وتشتيت وإفقار وموت . ومن خلال هذه الفتن بدأ يضخ بالاسلحة عليهم فأرهق اقتصادهم وابتز ثرواتهم وأشاع بحياتهم الدمار، مما زاد من هوة العداء بين الغرب وملايين العرب والمسلمين الذين احترقوا بنيران لا تهادن في زمن أحوج ما يكون فيه الانسان الى السلام والاستقرار والشعور بالأمن، ليكون قادرا على اختيار توجهاته وهو يقف أمام إمكانيات متعددة، فعقدة نقص الانسان الشرقي عقدة حضارية توشك اليوم أن تكون بنيوية ناتجة عن وجود آخر في حياته يتطور وينجز ويتقدم ويهيمن على العالم كله بكل ما يبث من منجزات علمية تقنية فنية وآلة حربية صراعية، آخر أصبح يستحوذ على مقدراته ويرسم له مصيره، وهو(العربي) يستهلك، يتلقى، يصدّ هجوم المتفوق الغربي، فكيف ستتحل عقدة النقص التي مازالت تتكرس ويصاب إنسانها بالوهن واليأس والذبول. وكيف لهذه العقدة أن تحلّ بدراسة الغرب وتحليل منجزه ومقاربة الايجابيات والسلبيات في حضارته والعمل على تفكيك أصولها، ولو حاولنا ذلك فبأي الآليات ستتم هذه الدراسة، وعلى أي المناهج ستقوم، وفي ظل أي فلسفة ستجري، وأي الأجهزة المصطلحية ستستعمل، ونحن نستورد كل شيء منهم، المفاهيم والمصطلحات وآليات البحث العلمي والمناهج، وهل نخجل أن نتساءل بموضوعية: هل لمفاهيم عقلنا العربي اليوم قدرة حقيقية علمية منهجية ومعرفية على دراسة وتحليل تراث حضاري هائل يبدأ من عصر الاغريق وحتى هذه اللحظة، ونحن اليوم وبعد ما جرى ليس أكثر من استجابة مرغمة لأحداث كبرى ترسم من قبلهم وتقع خارج بقعتنا الجغرافية، لكنها تشتغل بيننا وتصب أثارها علينا، وليس لنا القدرة على مقاومة ضرباتها.، وهل يمكننا الإفادة من خبرات تلك الحضارة في معالجة واقعنا والعمل بجدية على المشاركة في الإضافة إليها، ومن أجل فهم أكثر عمقا لما يجري من كوارث علينا، وما الدماء التي تجري اليوم في العراق وسوريا ولبنان وليبيا واليمن والضوضاء التي تعج بها أقطار الوطن العربي ودول منطقة الشرق التي أشعلها ربيعهم الغربي الا دليل يؤكد هيمنة حضارة الاستشراق وأهله من دعاة الديمقراطية على شعوب الشرق، مما دفع مفكرين ومنهم سعيد الى توجيه نقدهم لمفهوم الهوية من كونها العملية التي تتسلط بها الثقافة الأقوى والمجتمع الأرقى بواسطة العنف على شعوب يتقرر أنّها شعوب دونية، بمقتضى عملية فرض الهوية تلك وتصديرها من قبل الإمبريالية. وتحذيرا للشرقيين من الانخراطات في ما يشبه مشروع الاستشراق من تحيز .ينضمّ سعيد إلى فرانتس فانون في الدعوة إلى تحويل الوعي الوطني القومي الذي ساد فترة النضال ضد الاستعمار، إلى وعي اجتماعي في الحقبة الاستقلالية، أي الانتقال من التحرر الوطني

القومي من المستعمر إلى التحرر الاجتماعي الداخلي، أي بناء مجتمع الحرية والمساواة وبناء الثقافة الجديدة على أنقاض ثقافة المستعمر والمجتمع التقليدي وبالدعوة للتحرر الاجتماعي يغادر سعيد ثنائية شرق/غرب نهائيا، بما فيه من سيطرة ومقاومات للسيطرة، داعيا إلى اكتشاف عالم ليس مبنيا على جواهر متعادية وثنائيات تتصارع .[14]

إن ما يجب فعله حقا هو التعرف الحقيقي غير المؤدلج على الغرب، فقد تأخرنا في معرفته كثيرا، وقصرنا تقصيرا فادحا في دراسته واكتشاف مواطن ضعفه واسرار قوته وفحص ايجابياته وسلبياته، حتى امتلك زمام أمورنا، بينما كان أجدادنا العرب المسلمون أكثر منا وعيا في معرفة الأمم والشعوب قبل الإسلام وبعده، وزادهم حثّ القرآن الكريم وعيا بأهمية التعارف بين الناس، وأهمية السياحة والسير في الأرض ومعاينة الأمم.

إن مواصلة البحث في مشروع الاستغراب الذي ينتقده سعيد كونه سيبقي القضية في دائرة ثنائية شرق غرب يحتاج لإمكانيات مادية ومعنوية كبرى ويحتاج لمعارف وعلوم متخصصة لا نمتلكها ولعل من الصعب جدا إن لم نقل من المتعذر امتلاكها الآن، فضلا عن حاجة المشروع لإرادات إنسانية مقتدرة وقادرة على الصبر والتصدي والمواصلة في طليعتها فتح كليات ومعاهد لتعلم اللغات بشكل بالغ الدقة والعمق، وفهم الرؤى والفلسفات التي يصدر عنها الغرب وسياساته، وبناء مراكز بحوث فاعلة ومعرفية، والاستعانة بعلماء الغرب ممن يتسمون بالانصاف والعلمية الموضوعية ودراسة علم الاجتماع الغربي وفلسفة حضارته، والتأمل بطرائق عمله وتفكيره، ولعلّ أيسر ذلك عسير في ظروفنا وتعقيداتها الراهنة.

لقد بذل المشروع الاستشراقي الغربي جهودا فكرية ومادية كبيرة في سبيل الكشف الدائم عن كل مخبوءات الطاقة في الشرق والانسان الشرقي ولاسيما المسلم، وكانت وسائلهم في ذلك ضخمة ومتعددة، من اهتمامهم بفتح الجامعات والمعاهد والأقسام العلمية المتخصصة بالدراسات الاسلامية والعربية بكل التخصصات الأدبية والنظرية والعلمية، وما نتج عن ذلك من تأثر الطلبة المشارقة بأساتذتهم وفكرهم وبمناهجهم، وربما بمقاصدهم كذلك، فهل للاستغراب مقدرة على تحقيق مثل هذه الامكانيات والأقطار العربية منهمكة بالصراعات الطائفية والعرقية والاقتتال على السلطة..؟

إن مثل هذه الأمنية لا يمكن أن تنجز بجهود فردية مهما كانت تلك الجهود مبدعة ومثابرة ومخلصة في مقاصدها، فالغرب الذي أنجز ابداعات مذهلة في جوانب الحياة كافة لا يمكن لتجربته الحضارية المبهرة وان كانت مخيبة في الكثير من نتائجها للانسان أن تدرس إلا بجهود جبارة وبدعم سياسي وثرواتي من الصعب تصوره، وبمثابرة

14 أدو رد سعيد في تطوره لفكري من شرق –غرب إلى رحاب لانسانية، فو ز طر بلسي، نترنت، http://www. al-akhbar.com/node/7131، 5 / 1 / 2015 .

علماء متخصصين ومؤسسات علمية وجامعات ومناهج وامكانيات أكاديمية ودور نشر تضاهي مافي الموضوع المدروس من قوة وتنوع وشمولية، لكن صعوبة هذا الأمر الذي من العسير أن يحظى بأي مؤازرة سياسية عربية راهنة، لا ينفي الشروع فيه ولا محاولة تأسيسه، ومن المؤمل أن تختلف نوايا دراسة الغرب من قبل العرب عن نوايا دراسة الغربيين للشرق، مستفيدين من التجارب المريرة التي صحبت مسيرة الغرب في صراعه مع العرب والمسلمين وبلدان الشرق من استلابات جراء غياب القيم الإنسانية والتنكر لها، وما ألحقوا بالمنطقة العربية من أذى وتقتيل وفوضى اجتاحت بلدانهم وألحقت بشعوبهم الدمار، لأن الانسان المعاصر لم يعد قادرا على احتمال المزيد من العذاب الروحي والنفسي، ومن التشتت والفقدان. وإذا كان الاستشراق نظاما معرفيا غربيا سخر عمله ومنهجه لخدمة أيديولوجية الغرب في التوسع والطمع، فإن من المهم أن يكون للاستغراب هدف آخر مغاير تماما يمكن طرحه في محاولة وضع المعالجات لتقليص هوة العداء والبغضاء من قبل الطرفين لبعضهم وإحلال الحوار بدل السلاح الذي ليس له من لغة أو آلة غير العنف، ففي الحوار الجاد والموضوعي يمكن التوصل لتشكيل انسجامات لم تكن تخطر على بال، كما يمكن التوصل لتطويع غير الممكن لجعله ممكنا وانتزاع المراد من صميم المستحيل، فالمحاولة قيمة والاقدام عليها شجاعة ونبل. أما كيف سيدير الغرب الحوار الجديد مع الشرق، فذلك أمر يجب أن يتدبره المفكرون وذوو الحكمة من السياسيين، ولعل الجواب عند فلاسفتهم الذين انتقدوا الذاتية وما جرّت من نتائج وسلبيات ودعوا إلى قيام فلسفة التواصل والتواصلية، وفي طليعة هؤلاء هابرماس الذي يعد مشروعه ومدرسة فرانكفورت الألمانية من المشاريع الفلسفية المهمة التي انتقدت مادية الحضارة الغربية كاشفة عوامل الانفصال التي أنتجتها ،وأشرت سلبياتها . لقد ظل الاستشراق كاشفا وممهدا الطرق لمسيرة السياسة الغربية بنواياها غير الحسنة غالبا. فالسيادة كانت تكمن في تفكير الغرب بالمعرفة أولا، وليس بالقوة العسكرية والاقتصادية بالدرجة الأولى، ففي المعرفة قوة وسلطة من بين القوى الأخرى المتاحة للتغيير، إنها تعني الارتفاع على اللحظة الحاضرة وتجاوز الذات الى الأجنبي والبعيد لفحصه ومواصلة السيطرة عليه[15]. فلتكن معرفتنا بهم هادفة الى فك التأزم التاريخي القائم بتخفيف عقد النقص والشعور بالاضطهاد، ومغادرة روح العدوان والأطماع والاستخفاف بالشعوب وفك عقدة الاستعلاء والهيمنة، وقد آن الأوان لنتعلم من تجاربهم ونطور ما نتعلمه، لا أن نستنسخ ما خبرناه لنكون أسرى منتجاتهم .

وظلّ الحراك المعرفي قائما بين المفكرين العرب الذين تطرقوا للموضوع، ومما يجب الإشارة إليه باهتمام عبر المشروع الثقافي النقدي الذي أنجزه المفكر أدوارد سعيد عبر لحظاته الثقافية الثلاث، تلك اللحظة التي يشير اليها فواز طرابلسي والتي عبرت بفكره إلى مدىً أوسع ورؤية أشمل، في الانتقال من نقد الاستشراق ونقد

15 لاستشر ق، أدو رد سعيد، 86 . مصدر سابق.

الاستغراب إلى النظرية الإنسانوية العلمانية، بما هي الأوج والخاتمة في تطوره الفكري. تلك النقلة التي كانت تختمر في اللحظتين السابقتين بركيزتها الفلسفية التي تقول إنّ البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم وإنّ مفاتيح فهم هذا العالم هي في هذا العالم نفسه[16]، لكن هذا الفكر التقدمي الديمقراطي الذي يطرحه سعيد يحتاج لبناء وعي جديد، وعي متحرر من كل العقد والعذابات التي خلفتها سياسات الجور واستلاب الشعوب، وتصفية كل أنواع الدكتاتوريات والتعصبات، ولا أعتقد أن هذا الأمر في ظل الظروف العالمية الراهنة متاح في القريب.

خاتمة:

ملخص القول الَّذي لا بد منه، أن الحضارة الغربية بالرغم من كل منجزاتها التقنية الهائلة إلا أنها بدأت بالأفول مذ فارقت الإنسان واعتدت على أحلامه وأغرقته بالدم، ولقد قدمت بنفسها للعالم أجمع خطيئاتها عبر فضائح لا تعد ولا تحصى فتعرت وبانت سوءاتها من قهرها للشعوب ونهب خيراتهم لتنمية احتكاراتها وأسلحتها الفتاكة بدلا من مقاومة الجوع والجهل والمرض والأمية ودحض العذابات التي تفتك بالانسانية المحاصرة، ومن البديهي أن تعرية أي مخلوق أو مشروع وكشف جرائمه ونواياه الظلامية إنما هي بداية انهياره وسقوطه، نعم ستسقط الحضارة الغربية المادية التي انتزعت الانسان من حضن الانسان ودفئه وأشاعت القتل والتنكيل والصراعات، وستسقط أمركتها التي أعلت المادة والأداتية والاطماع غير المشروعة والاستغلال على الإنسان بنيان الله، لأنها عملت بشتى الوسائل على هدمه ونهب حياته وقواه الجسدية وتحطيم مستقبله في الفساد والبطالة والتشرد وضياع الفرص، لقد ملأت حياته بالفوضى وأحاطته بالقوى المعتمة وأبعدته عن حاجاته الأساسية في الشعور بالأمن والراحة وسعادة الرضى، ونحن في كل ذلك نحتاج لفلسفة إنسانية جديدة في التفكير، فلسفة عادلة ومؤمنة بحرية الإنسان أينما كان، فلسفة تعيد لنا التوازن الَّذي افتقدناه بصواريخ وبارجات وطغيان تلك الزوابع المجنونة التي يمكن وصفها بأي صفة إلا أن تكون حضارة إنسانية.

16 أدو رد سعيد في تطوره لفكري من شرق –غرب إلى رحاب لانسانية، فو ز طر بلسي، نترنت، http://www. al-akhbar.com/node/7131، 5 / 1 / 2015 .

الاستشراق : مركزية الذات عند المستشرقين وتمرد البعض عنها : رجاء غارودي نموذجا من خلال كتابه « Promesses de l’Islam »

د. صالح علواني / جامعة صفاقس-تونس

مقدمة:

ما كان الواعز الأكثر تأثيرا في توجه الغرب لدراسة ما تميز به الشرق من خصوصيات حضارية وثقافية إلا استجابة لنزعة ذاتية تسكنه. لقد كان منطلق صورة الغربي عن ذاته مركزية الغرب في خصوصياته التاريخية المطلقة وكأن تاريخه هذا هو وليد عوامل خاصة داخلية فقط، تمثلت في إنتاج حضارة غنية ومتنوعة. هذا التمركز حول الذات جعل الغرب لا يرى في نفسه إلا المثال الوحيد والأوحد الذي يجب على كل مجتمع تواق للتقدم أن يقلّده وأن ينحو نحوه آخذا بالأسباب ذاتها التي أخذ بها، وكأنه يقول للآخر ليس أمامك سوى التخلص من خصوصياتك الثقافية حتى تقترب من هذا الغرب المتقدم. وهنا تكمن في تصوّرنا أهمية البحث في حقل الدراسات الاستشراقية، وكذلك أهمية العمل على خلق رؤية واضحة للعلاقة الجدلية التي تربط الذات بالآخر، لأن «مناهج المستشرقين، كما يقول محمد عابد الجابري، على تباين درجة «علميتها» تعالج تراثنا معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه «هناك» لا هنا وهناك معا. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة إيديولوجيا برؤى تمليها نزعة « التمركز حول أوروبا»، النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزا ومرجعا». وهكذا لم يكن إدوارد سعيدا مجانبا للحقيقة عندما اعتبر أن الدراسات الإستشراقية قد هيمن عليها هاجس التفوق، تفوق الغرب الذي يتمثّل ذاته صاحب اليد العليا في علاقته بالشرق خصوصا، في تحيز فاضح لهذه الذات كما يقول عبد الوهاب المسيري.

إلا أن هذا الزخم الفكري الذي ارتبط بالاستشراق لم يمنع من نشأة تيار فكري مضاد، نقدي له ليحدّ من بريقه وليبين مواطن ضعفه ونقائصه المنهجية. ومع ظهور كتابات ودراسات نقدية للإستشراق ومناهجه تبين بوضوح أن العلاقة التي رسمها الغرب بالشرق لم تكن علاقة تواصل وحوار وتبادل ثقافي بل علاقة سيطرة وهيمنة من طرف الغرب على الشرق. هذه النظرة التسلطية أخضعت كل ما هو علمي ومعرفي لخدمة أغراض أخرى سياسية واقتصادية بحتة، جعلت من المستشرقين أداة طيعة في خدمة الهيمنة والعنصرية والاستعمار المباشر لجل أقاليم الشرق. ولعل أبرز من نبه لضرورة إعادة قراءة الدراسات الإستشراقية المفكر إدوارد سعيد في كتابه المرجع «الاستشراق»، والذي رأى النور في بيئة غير أروبية، أي أنها لم تكن المعقل الرئيسي

للاستشراق، الأمر الذي دفعنا إلى توجيه هذه الدراسة إلى حاضنته الأولى أوروبا، وسوف نتطرق في هذه الدراسة إلى مفهوم الاستشراق و«سمومه» على حدّ تعبير الجندي وعوامل تطور الدراسات حوله إضافة إلى التعرف على مواقف بعض المستشرقين – على قلتهم- كانوا قد تميزوا بالموضوعية في نظرتهم للإسلام والغرب في الوقت ذاته وكنموذج لهؤلاء رجاء غارودي (Roger Garaudy) صاحب كتاب «Promesses de l'Islam» الذي أثبت بالبرهان والحجة أن الإسلام، الذي أراد غلاة الإستشراق نعته بالدين المعيق للتفكير الحر، هو دين جامع قائلا : «الإسلام هو تلك الرؤية لله، وللعالم وللإنسان التي تنيط بالعلوم وبالفنون، وبكل إنسان وبكل مجتمع، مشروع بناء عالم إلهي وإنساني لا انفصام فيه» وذلك ضمن مقاربة نفسية اجتماعية بالأساس.

I-التمركز حول الذات إقصاء للآخر

ما الإستشراق ؟

قد يسقط الدارس لموضوع الاستشراق في إعادة ما تردد كثيرا على ألسنة المثقفين سلبا أو إيجابا- حول الاستشراق والمستشرقين. إلا أن بنسالم حميش في كتابه « العرب والإسلام في مرايا الاستشراق: التجدّد في القديم» حاول أن يضيف كتابا جديدا إلى قائمة قصيرة من كتب تناولت الظاهرة الاستشراقية باللغة العربية، «وإن كانت، يقول حميش، هناك روايات كثيرة تقول إن عدد الكتب التي كتبت بلغات أخرى عن الاستشراق تجاوزت 60 ألف كتاب، إلا أن ما يعرفه الإنسان العربي عن الاستشراق مستقى من عدّة كتب ليس إلا». لكن لعله من المفيد في هذه الدراسة التذكير هنا بأن الحركة الإستشراقية هي من الظواهر التي صاحبت المدّ الإسلامي وازدهار الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية واهتمت بعلوم المسلمين دراسة وتحليلا، ثمّ انصرفت إلى تراث المسلمين المخطوط منه والمطبوع، تحققه وتدرسه في فترة من الفترات التي انشغل فيها المسلمون عن هذا التراث، مستغلة الفراغ لتملأه بما يستجيب وطموحات منتسبيها الفكرية ويخدم نزعتهم إلى السيطرة والتوسع على حساب من اعتبروهم بلا حضارة وبلا مستقبل. هناك نقاش حول مكانة الاستشراق بين فنون المعرفة، فهناك من يراه ظاهرة فحسب، وهناك من يراه علما من العلوم التي تقوم على نظرية، وله مقدماته ونتائجه. وقد سارت هذه الدراسات على أن الاستشراق ظاهرة.هذه الظاهرة صاحبت الصحوة الفكرية التي عاشتها أروبا منذ أن وطأت أقدام المسلمين جنوب أوروبا عن طريق الأندلس وصقلية غربا، ثم بعد ذلك عن طريق تركيا. فكان أن اهتم الغرب بالاستشراق لغايتين كبيرتين هما أولا الحدّ من انتشار الإسلام في الغرب و«حماية» الإنسان الغربي من الإسلام، وأما الغاية الثانية فالمراد منها التعرف على بلاد المسلمين وثقافتهم ومعتقداتهم وآدابهم وأساطيرهم، تمهيدا للتأثير على هذه البلاد وأهلها. هكذا يمكن القول أن الدراسات الاستشراقية تعود إلى ما قبل الحروب الصليبية على أيدي

رجال ونساء من الغرب كانت دوافعهم غير صافية، من حيث المنهجية في دراسة تراث الأمة الإسلامية. ولذا يمكن أن يقال أن الاستشراق قد قام على خلفية فكرية اتكأت على الصراع الحضاري بين الإسلام والمسيحية من جهة وبين الإسلام واليهودية من جهة أخرى. ويؤيد هذه الخلفية أن الاستشراق قد انطلق من الأديرة والكنائس وقام به في البدء رهبان وقساوسة، وحتى الذين حاولوا التجرد في دراستهم للإسلام دينا وثقافة وتراثا فدرسوا اللغة العربية ليأخذوا الإسلام من لغته وبلغته، وقعوا في مشكلة محدودية الفهم للنصوص التي اقتبسوها من كتب التراث، وعجزوا عن فهمها على ما أريد لها من الفهم.

لقد أخذ الاستشراق طابعاً تطورياً، فالصور الأولى للشرق في ذهن الغربي تشكلت إبّان الحملات الصليبية، وبالتقادم أخذت هذه الصور تتطور، حتى ظهر نبي الإسلام في «الكوميديا الإلهية» لـ «دانتي»، لا سيما في فصل الجحيم. وإبّان القرن السادس عشر، أخذ طابع اللامبالاة تجاه الإسلام والشرق عموما ينطبع تباعا في الذهنية الغربية، لكن هذا لم يستمر في القرن الذي تلاه، ولم يعد الاهتمام بالشرق مقتصرا على الأعمال الأدبية وحدها، إنما تعداه إلى المشاريع المعرفية المتخصصة، فقد شهدت تلك اللحظة التاريخية ولادة للكراسي الاستشراقية في الجامعات الغربية. وفي عصر الأنوار، ظهرت محاولات لردّ الاعتبار للإسلام ودراسته دراسة موضوعية، بعيدا عن أيّ تعصب مذهبي عدواني. أما في القرن التاسع عشر، وهو قرن الاستشراق التقليدي بامتياز، فقد زاد الاهتمام الرومانسي بالشرق، وصار الاهتمام بعالم آخر ذي إغراءات جمالية ومعرفية سمة عامة لدى المبدعين الغربيين.

وفي القرن العشرين بقي الاستشراق عامةً متأثراً بالمركزية الأوروبية المبنية على مركزية أوروبا، وتهميش ما هو غير ذلك. والمتمعن في أدبيات الاستشراق التقليدي يجد أن الإسلاميات قد حظيت بنصيب الأسد من هذا الاستشراق، ويعود ذلك بحسب بعض الدارسين إلى عدة عوامل أبرزها أولا «الشعور بالضيق والتذمر لدى فئات من المستشرقين إزاء ما تعرفه مجتمعاتهم الأصلية من اكتساحات إلحادية وعلمانية» ولذلك أصبح الشرق وهو مهد الديانات التوحيدية، يبدو لديهم وكأنه أحسن رقعة يمكنهم السفر إليها والاهتمام بها، وذلك من أجل الحفاظ على وهج وعيهم الديني، وربما أيضا «لإظهار الإسلام كدين تمكن أكثر من سواه، بفضل تاريخيته وتوفيقه بين المادي والروحي، من خلق مدينة إسلامية بكل مقوماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية»، وثانيا، «السعي إلى محاورة الإسلام من موقع المحورية المسيحية، وذلك قصد ترويضه واحتوائه، أي رده في آخر التحليل إلى دين المسيح كما يرد الفرع إلى الأصل»، وثالثا وهو الأخطر «معاداة الإسلام على اعتبار أنه دين تلفيقي قام وانتشر بالغزو وحد السيف، وتميز أكثر من سواه من الأديان بالروح الرجعية المتحجرة، المعارضة إما لروح المسيحية، وإما للعلم والتقدم». هكذا انخرط جيل كامل من المستشرقين تحت هذه

الفئات، والنتيجة انطلاق حملة كبيرة لدراسة الإسلام ومقاربته من زوايا مختلفة، وذلك انطلاقا من الهدف من الدراسة وخاصة المرجعية التي ينتمي إليها المستشرق. ولذلك ذهبت جل الدراسات الاستشراقية ضحية هذه النظرة التسلطية، بخضوع ما هو علمي ومعرفي لما هو سياسي واقتصادي. ونجد أمثلة على ذلك عند المستشرقين الأوائل ومن سار في ركبهم أمثال رينان وكولدزيهر، الذين كرسوا جهودهم لضرب الخصوصية الإسلامية بدءا بالتشكيك في أسس المرجعية الإسلامية أي مصادر الوحي لأن الغرب منذ القرن 15 وما تلاه حتى القرن 19 «تقدم بمشروع سياسي على صعيد العالم، وهو: مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي»، أما خطورة هذا المشروع فتتجلى في تسويغ وتبرير الاحتلال الغربي للعالم، كما تتجلى في تبرير جرائم الحرب والرأسمالية الاستعمارية حاليا وفي القرن الماضي وما قبله، إذ من الصعب أن نعثر على دراسات وكتابات لمستشرقين تستنكر فظاعة الغرب الاستعماري في صلته بالشرق، وحتى إن حصل ذلك، فقد انفلت أصحابها من قبضة المركزية الغربية.

مركزية الذات ومظاهرها:

من أين جاءت هذه المركزية المفرطة حول الذات ؟ الأمر يعود بلا شك إلى ما توصل إليه الغرب عبر تاريخه الحديث من تحولات فكرية عميقة. فمن خلال المنهج التجريبي الذي اعتمده في محاولة معرفة أسرار الكون والسيطرة على الطبيعة تمكن الغرب من تحقيق تقدم معتبر في هذا المجال، كما عمل باحثوه ومنظروه على تطوير هذه السيطرة لتشمل الإنسان والثقافة واقترنت الولادة الرمزية للغرب الحديث مع شيوع التفكير العلمي على حساب النموذج اللاهوتي. وبذلك تعمقت صورة التمركز الغربي لتشمل جميع المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية والفنية وأبرز من روّج لها الفيلسوف هيجل (1770-1831م) الذي ساهم بشكل فعال في الترويج لفكرة «التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقليا وثقافيا ودينيا وعرقيا، والعالم الأدنى والأحط من كل ذلك».

يقول إ. سعيد: «بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب...» «ومثل أي سلعة ناجحة رائجة، كان الشرق المصنع ممنوعا من التبدّل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيقمع ويبطل ويلغى». وفي قراءة لكتاب «العرب والإسلام في مرايا الاستشراق : التجدد في القديم يقول معاذ بني عامر «بذلك يكون الكاتب (والمقصود هنا بنسالم حميش) قد سلَّط الضوء على السياق الاستشراقي وتنامي سرديته الانبنائية، إلا أنَّ استكمال وضوح تام لهذه السردية، تطلّب منه أن يكشف عن العلاقة الوثيقة بين جلّ المستشرقين والجهاز الاستعماري، ودور ذلك في التمهيد لاستعمار البلدان التي درسوا حالاتها، إذ لم تكن أهدافهم

العلمية أو البحثية بمعزل بطريقة أو بأخرى- عن شبكة استعمارية كبيرة عملت على استقطاب الكل، فقد كان ثمة شعور سائد بضرورة نقل الشرق من عصور الظلام إلى عصر الأنوار الغربي، بهدف تسهيل تجارته وبسط سيطرته على أكبر مساحة جغرافية، بما تحويه من أيد عاملة وأسواق تجارية ومساحات زراعية».

إن المتأمل في تاريخ العلوم والتقنيات، كما هو من خلال تصور البلدان الغربية له، يجده يرتكز على مسلمة ضمنية هي أنها يجب قياس «تقدم» العلوم والتقنيات انطلاقا من معيار واحد هو فعاليتها من أجل تأمين سلطة قصوى من السيطرة على الطبيعة وعلى البشر، وهذا التعريف الكمي الصرف الذي يرجع إلى القول إرادة القوة هذه والسيطرة (حتى إذا قادت بصورة أولية إلى تدمير الطبيعة والبشر)، وما يخدمها من العلوم والتقنيات قد أصبحت الهدف الأسمى، القيمة الوحيدة، دين «التقدم» ودين «النمو» كما يصفها روجي غارودي في كتابه «وعود الإسلام». فالغرب الذي لا يرى في نفسه إلا متقدما على من سواه، يطمع بأن ينصب نفسه قاضيا على جميع الحضارات الأخرى معتبرا أن المسار الذي اتبعه هو مثالي وهو الوحيد الممكن، وبأن يقرر، انطلاقا من هذه النظرة بأن شعبا ما أو حضارة أو علما أو تقنية هي «بدائية»، «نامية»، «متخلفة» وفقا للنقطة التي توضع فيها على هذا المسار، أعني وفق شبهها القليل أو الكبير ب»نحن الغرب».

إنها لتبدو فكرة شاذة و«ظلامية» أن يطرح المشايعون المتعلقون بوهم دين النمو والتقدم هذا على أنفسهم السؤال التالي : ألم تضل أوربا وبالتالي الغرب طريقه منذ «النهضة» (أي منذ نشأة الرأسمالية والاستعمار المتزامنة) حيث تطورت هذه الإيديولوجية لتبرير الرأسمالية والاستعمار،موكلة للعلوم وللتقنيات الهدف الوحيد بأن «تجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها»، كما كتب ذلك ديكارت في كتابه بحث الطريقة Discours de la Méthode «وليس لتأمين تفتح وازدهار الإنسان كل الإنسان وكل إنسان». يرى غارودي بكون» طريقة الغربيين في النظر للفرد على أنه المركز والمقياس لكل شيء، في إنقاص واقع الشيء إلى المفهوم، أي رفع العلم والتقنيات إلى قيم مثلى كوسيلة لمعالجة الأمور والناس، هي استثناء صغير جدا في الملحمة البشرية التي يبلغ مداها ثلاثة ملايين سنة».

هذا التمركز حول الذات قد تنامى في سياق سيرورة أتاحت للغرب أن يضع يده على العالم، وأن يتعلم تحديد فرادته الخاصة ضد «الآخر» وضد كل ما هو «غير أوروبا» كما عبر «كيفن روبنز». بذلك جعلت أوروبا من نفسها قوة مرجعية كونية وأصبحت المعادلة التي فرضتها على الشعوب المستعمرة معادلة تبشير وإخضاع وترويض. أما مع الإسلام فكان الصدام عميقا وأمام صمود المسلمين وتمسكهم بعقيدتهم، وصف هذا الدين بالمحافظة والجمود والتعصب والتأخر والإقطاع الأبدي واستحالة التحديث.-

II – تطور دراسات الإستشراق:
العوامل والمظاهر

في تعليق له حول ما كتبه مالك بن نبي «فيلسوف الحضارة الجزائري» عن الاستشراق والمستشرقين الذين صنفهم إلى صنفين: الذام والمادح، يقول عبد الرزاق بلعقروز: «مرادنا في هذا المقام التحليلي الوقوف على قراءة تسترشد برؤية مغايرة وتتفرد بالتنبيه على منطقة هي لا مفكر فيها إذا ما تمت مقارنتها بأعراف وتقاليد المقاربات المتداولة حول الخطابات الإستشراقية، أقصد بذلك استكشاف البعد الاجتماعي للخطاب الإستشراقي.أي: بأي معنى يمكن تخريج دلالة الإستشراق سواء في شقه المنتقد للحضارة الإسلامية أم في شقه المادح لقيمها، الممجد لإنتاجاتها، باعتباره خطابا يتجاوز المستوى الابستمولوجي ليؤثر في طبقات الوعي الاجتماعي المترسبة والراهنة، ثم تأويله من الزاوية الاجتماعية بخاصة في مستوى منطق الفعالية والحيوية أو منطق الحرمان والارتكاس». هذه المقاربة النفسية الاجتماعية تستحق الاهتمام والمتابعة والدرس وقد تلتقي مع البحث في الدراسات ما بعد الكولونيالية. ولهذا السبب وغيره تصبح إعادة قراءة المنتوج الإستشراقي بمختلف تعبيراته من عدة مداخل معرفية وبأدوات محيّنة باستمرار. فالإستشراق لم يبدأ مع المرحلة الإستعمارية بل هو قديم قدم أول احتكاك الإسلام بالمسيحية خصوصا. ولكن الدراسات الإستشراقية عرفت تحولات تلونت بتلوّن المراحل التاريخية، وقد أسهمت عدة عوامل في هذه التحولات زعزعت أحيانا أسسه. فالحربان العالميتان الأولى والثانية أضعفتا ثقة الإنسان الغربي بتفوقه الحضاري، تلتهما نموّ حركات التحرّر التي حققت نجاحات لم يحسب لها المستعمر حسابا. أما من الناحية الأكاديمية والمعرفية، فإن تطور العلوم الاجتماعية قد خلخل جديا الأسس التي انبنى عليها الإستشراق طويلا، إذ ثمة قضايا توجّبت دراستها ضمن بيئتها الاجتماعية بما يعني إلغاء الأحكام المسبقة مثلا. فبعد الحرب العالمية الثانية تغيرت المعطيات الجيو- سياسية والجيو- استرتيجية التي بنى عليها الاستشراق الأروبي بالخصوص تمثله للآخر الشرقي وذلك بسبب خروج أوروبا منهارة من الحرب وصعود قوى سياسية وعسكرية واقتصادية جديدة غير أروبية واتساع حركات المد التحرري في العالم الإسلامي، ونذكر بالخصوص عجز المستعمر، رغم جهوده المضنية، عن تجريد وفصل الذات المسلمة من مقوماتها الأساسية الإسلامية وهو ما اعتبرته جل الدراسات النقدية للاستشراق إعلانا صريحا عن موت الاستشراق القديم وظهور استشراق جديد لعل من الأسباب العميقة لظهوره التطور العلمي والمعرفي في الغرب الذي نشأ داخل حقول معرفية متعددة أهمها العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأمر الذي أفرز وجهات نظر جديدة انفلتت من قبضة المركزية الغربية في نظرتها إلى الشرق. وفي هذا الإطار يتنزل أثر المثقفين العرب في تطوّر الدراسات الإستشراقية ويمكن تقسيم مواقف المثقفين العرب من القضية الاستشراقية إلى قسمين رئيسين كما جاء في كتاب بنسالم حميش:

مواقف الرفض المتشنج، وقد اتسمت هذه المواقف بالرفض الكامل وتحميل الاستشراق خطيئة تشويه الإسلام.

مواقف التحليل النقدي، وقد اتسمت هذه المواقف بجديتها وحصافتها وبصدورها عن مثقفين باحثين لهم ما لهم من العلم وسعة الفكر ما يجعلهم، ولو بنوعٍ من التفاوت، مؤهلين لأن يكونوا محللين ومحاورين يمكن الوثوق بهم.

سوف لن تتعرض هذه الدراسة لاستعراض جل هذه المواقف ولكننا نكتفي بدراسة أعدها توماس بريسون حول عينة من المثقفين العرب الذين درسوا وتخرجوا من الجامعات الباريسية وأهمها السوربون ما بين سنة 1950 و1980، إذ تبين له أن نقد الاستشراق لدى المثقفين العرب قد مرّ بدوره بعدة مراحل خلال الفترة المذكورة. ومما رشح من هذه الدراسة أن وقع الاستعمار كان ثقيلا إلى درجة أن مقولة العلاقة العضوية بين الاستعمار والاستشراق تحتاج إلى بعض التعديل أو التنسيب، إذ نجد بعض المستشرقين - وليسوا كثرا مع الأسف – قد تبنوا مواقف إلى جانب استقلال الشعوب المستعمرة نذكر منهم ريجيس بلاشير مترجم القرآن ولويس ماسنيون وهذين المفكرين كانا من بين المدافعين عن استقلال الدول المغاربية.

والمتأمل في انتاجات من واصلوا دراساتهم الجامعية بفرنسا من المغاربة ما بين سنوات 1950 و1960، يجد أن هؤلاء جميعا قد تبنوا مواقف تختلف كثيرا عن موقف إ. سعيد من الاستشراق. فلم يتبنوا موقفا نقديا من الاستشراق بل موقفا يوصف بالكلاسيكي تقريبا. فعلى سبيل المثال وإذا حصرنا العينة في من تابعوا دراساتهم في باريس نجد أن محمد أركون الذي انتقل من الجزائر إلى فرنسا في سنة 1950، ورغم تحمسه للقطع مع التوجهات التقليدية للإستشراق، وجد نفسه مضطرا لتعديل موقفه والقبول ببعض التنازلات الفكرية. نفهم إذن من خلال الأعمال المنجزة من طرف المثقفين العرب أن القطيعة الفكرية مع الأطروحات التقليدية الرائجة آنذاك للإستشراق لم تحدث، ولم تقع على أيديهم نقلة نوعية وجذرية نحو تغيير المفاهيم وإحداث تعديلات في التوجه الابستمولوجي مثلما فعل إ. سعيد في فضاء جغرافي وإطار علمي مختلف عن فرنسا. والسبب، حسب الدراسة، يعود إلى أن من أطر أطروحاتهم، وإلى من سهل اندماجهم في الوسط الأكاديمي، وهم من الفرنسيين الذين لم يتبنوا نظرة نقدية للإستشراق.

وحتى نتعرف عن الموقف الحقيقي للمثقفين العرب تجاه الإستشراق لا بدّ من التنبه إلى مختلف المحطات الزمنية التي طبعت قراءاتهم. فالنسق التصاعدي في أخذ مسافة من الأطروحات التقليدية للإستشراق والتي كانت رائجة حتى الستينات بدأ بالبروز بعدما تمكن الوافدون على السوربون في الخمسينات من احتلال أماكنهم ضمن إطار التدريس بالجامعة خلال عشرية الستينات من القرن الماضي والتي تلتها. فمنذ ذلك التاريخ أصبح هامش الحرية الفكرية لديهم أوسع وأصبح بمقدورهم نقد الإستشراق من أساسه. ومن بين هؤلاء محمد أركون الذي جاءت أولى كتاباته مهادنة لأساتذته من

المستشرقين إلا أنها سرعان ما تغيرت خلال الستينات والسبعينات عندما أصدر سلسلة من المقالات تنادي بإعادة قراءة الاستشراق منتقدا أسسه النظرية وجهله لمنجزات العلوم الإنسانية.

هذا المنحى التصاعدي في نقد الاستشراق اشتد عوده مع وصول باحثين جدد من الشرق الأوسط (لبنان بالخصوص) ومن بلاد المغاربة إلى باريس للدراسة. هذا الجيل الجديد من الباحثين لم يكن كسابقيه متأثرا بأساتذته وبالإستشراق التقليدي، الأمر الذي أهل هؤلاء الباحثين الجدد للعب دور محوري في إحداث نقلة إبستيمولوجية بتناول الدراسات الاستشراقية التقليدية بالنقد مستعينين في ذلك بما وفرته حقول معرفية أخرى من أدوات بحث جديدة. كل هذه العوامل مجتمعة أفرزت مقاربات جديدة تميزت بجديتها في مساءلة الأسس النظرية التي بني عليها الاستشراق مزعزعة إياه من أساسه.

بعد 1968، تغير الوضع تماما في فرنسا لصالح من ينادي بتجديد الدراسات العربية : أركون في (باريس3) وأندري ميكال وجمال الدين بن الشيخ في (باريس8) وكلهم تحملوا مسؤوليات إدارية في جامعاتهم. وخلال السبعينات وتحت ضغط التوجهات الجديدة بدأ مصطلح الإستشراق يضمحل شيئا فشيئا. ففي سنة 1973، عوض معهد الدراسات العربية والاسلامية (باريس3) معهد الدراسات الإسلامية ولهذه التسمية الجديدة دلالات كبرى خاصة على صعيد المناهج والمقاربات. هي قراءة عربية وفرنسية في الآن بحكم المكانة العلمية من جهة والأصل العربي من جهة أخرى للدارسين، دون أن ننسى المكانة المؤسساتية التي أصبح هؤلاء يحتلونها في الجامعات الفرنسية الكبرى. كانوا كلهم يتمتعون بتكوين أكاديمي مزدوج اللغة أو متعدّدها وهم كذلك منفتحون على حقول معرفية أخرى وهذا الموقع أهلهم لتجديد مقاربتهم للإستشراق والتعرف عن قرب عن جذوره التقليدية وغاياته. فلم تكن إعادة قراءتهم للإستشراق من خارج الأطر العلمية ولا من موقع المستغرب أو المستشرق التقليدي. وكان التحدي الأكبر هو القطع مع ما روّج له المستشرقون حول لاعقلانية النصوص العربية. لكن، ورغم ذلك، يرى توماس بريسون أنه لا يصح الاعتقاد بأن الانفتاح على الحقول المعرفية الأخرى كالفلسفة والأنتربولوجيا قد مثل لوحده مفتاح إعادة قراءة الاستشراق فهذا الاعتقاد يجرنا إلى مجانبة البعد الاستراتيجي (الهدف الأساسي) للمسألة. نعم، لقد كان لتوظيف الفلسفة والأنتربولوجيا الأثر الجلي في إعادة النظر في عقدة مركزية الاستشراق الأروبي، لكن مساهمة المثقفين العرب بباريس خصوصا كانت أساسية في إعادة قراءة أعمال المستشرقين الفرنسيين. فهذه القراءة النقدية لم تكن بمعزل عمّا أضافته العلوم الإنسانية وبقية العلوم المجاورة التي حققت هي بدورها نقلة نوعية في فرنسا بالذات ممهدة بذلك لمفكرين عرب درسوا في الجامعات الفرنسية أن يتناولوا الإستشراق بالنقد والمساءلة. ولعل ذلك ما يفسر عموما الفوارق الواضحة في راديكالية نقد الاستشراق بين الدراسات الأمريكية (إ. سعيد نموذجا) وبين المدارس الأروبية

والفرنسية خصوصا.

الوجه الآخر للاستشراق : الانفلات من قبضة المركزية الغربية غارودي نموذجا

يقول محمد البجاوي، الممثل الدائم السابق للجزائر لدى هيئة الأمم المتحدة في تقديمه لكتاب «وعود الإسلام» ما يلي : «من نافلة القول تعريف القراء بروجيه غارودي فضلا عن أني لا أملك مزية خاصة للقيام بهذا التعريف. فالرجل يحظى، تماما، شأنه شأن مؤلفاته، بانجذاب القارئ إليه، خصوصا بما يتصف به من نزاهة وترابط دائمين في المقاصد والالتزامات».

لقد سبق لنا أن وضحنا ولو بعجالة موقف مالك بن نبي من المستشرقين سواء أكانوا من أهل الذم أم المدح. إلا أن غارودي شذّ عن هذا التصنيف ويكفينا قول مالك بن نبي نفسه كمنطلق لهذا الرأي. يقول مالك بن نبي «واليوم أرانا تبهرنا هذه القمم الشامخة ونتيه في عالم الخيال لما تذكرها أقلام المستشرقين، وإن نكرتها يعترينا مركب النقص»، وفي كلتا الحالتين تصب هذه الدراسات في روحنا حرمانا مزدوجا،لا نستطيع التخلص منه إلا إذا تذكرنا السلّم الذي وضعه الإسلام ليتسلقه الفكر الإنساني، حتى يصل على درجاته إلى تلك الإنجازات العلمية التي تهيمن حتى اليوم على التقدم التكنولوجي... وإذا تذكرنا هذا السلّم فلنعلم أنه ما زال تحت يد أو تحت قدم المجتمع الإسلامي متى أراد استخدامه من جديد، وبحسبنا أن نقرر أنّ مساهمة الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسانية العلمي ليست تقدر فحسب بإنجازات يقرّها أو ينفيها المستشرق، حسب هواه، بل تقدّر بالتغيير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخ العقلي والبناءات العقلية منذ كلمة «إقرأ». وهنا يلتقي غارودي ومالك بن نبي.

كتاب «وعود الإسلام Promesses de l'Islam» أو ما يمكن أن نسميه أيضا «في الرد على الجاحدين والحاقدين على الإسلام من المستشرقين»، أظهر فيه غارودي أن كتاباته تتميز بخصب غير اعتيادي، وبقدر كبير من العمق والشمولية...إنها بلا ريب انعكاس لقراءاته المكثفة، ولتنوع هذه القراءات، وهي كذلك وليدة تجربته الحياتية المتنوعة بالخبرات ومعايشته للمذاهب والأديان الكبرى في العصر الحديث، في هذه الدراسة نستأنس بهذا الكتاب الذي ردّ فيه كاتبه بالحجة والبرهان على كل من حاول نفي وجود أي إشارة للفكر العلمي في الإسلام، وكانت هذه أهم الحجج التي اعتمدها المستشرقون في محاولة كانت بائسة لفصل المسلمين عن دينهم وحضارتهم.

لقد كرس غارودي أفضل أيام عمره للحوار بين الحضارات وخصوصا إلى التصدي لكل محاولات التشويه الظالم لرسالة الإسلام والتي حاول أغلب من كتب عن تاريخ الغرب تجاهل فضلها. هذا الكتاب توجه به روجي غارودي بالأساس إلى جمهور غير مسلم حتى ينزع الكمامات عن عيونه ويخلصه من أحكامه المسبقة ومن مركزيته المطلقة ورفضه لكل ما هو خارج عن سيطرته.

يبتدئ غارودي بناء تصوره للإسلام ورسالته من معطى أساسي في قوله: «تفتح كل الإنسان وأعني بذلك الإنسان بكل أبعاده : بما في ذلك بعد علاقاتنا الجمالية بالطبيعة وليس اعتبارها مجرد مستودع للمواد الأولية كمزبلة لنفاياتها، وبعد علاقات الإنسان بسائر الناس الآخرين وهو الأمر الذي لا يمكن أن تقدمه لنا لا العلوم ولا التقنيات». وقد أراد غارودي في فصل من فصول كتابه التركيز على مفهوم العلم والتقنيات كنتاج للحداثة ليبين – خلافا لما ادعاه المستشرقون – أن للعلم والعلماء مكان الريادة في الإسلام ولكن في نظرة شمولية لا تستثني بعدا من أبعاد الإنسان. إذ «لا يمكن للإنسان أن يحكم على «تطور» العلوم والتقنيات في مجال حضارة محددة، دون أن يدخل في حسابه الحاجات المطلوب الوفاء بها وبرنامج مجتمع هذه الحضارة الثقافي. ولا يكفي أن نتساءل كيف تمت إنجازات العلوم والتقنيات ولكن لماذا هي هكذا وما هي الغايات الصائرة إليها». إن الفكر الفلسفي في الإسلام لا يرى العالم في تطوره باتجاه أفقي مستقيم، وإنما في صعود، في ارتقاء، فالماضي ليس وراءنا، ولكنه «تحت أقدامنا» إذن لا يعود في وسع العلم والتقنية إذ «يدعيان» على هذا النحو، لقضاء غايات أسمى، أن يصبحا، شأنهما في التقليد الغربي منذ عصر النهضة، «غايتين بذاتهما». فمفهوم النموّ لدى الغرب يفاقم، في البلدان التي يقال إنها «متقدمة» الفوارق وأكثر من هذا أيضا، لأن النمو على النمط الغربي لم يكن ولا يمكن أن يكون ممكنا في البلدان التي قال إنها «نامية» إلا بنهب مواردها المادية والبشرية ... البعض مرضى من فرط النمو، من التخمة، والآخرون مخدوعون بسراب هذا النمو الانتحاري نفسه الذي تديره النخبة منهم المتكونة في الغرب التي تمّ التوصل إلى إقناعها بأن مستقبلها في ماضي البلدان المريضة وفي تقليدها والسير على منوالها. ف«خرافة العلموية» والمقصود بها الاعتقاد بأن العلم الوضعي والتطبيقات الناتجة عنه تستطيع حل جميع مشاكلنا وأنه ما من مشكلة إنسانية موجودة غير المشكلات التي يطرحها هذا العلم الوضعي وتقنياته ويحلها، هذه الخرافة العلموية تدعى – بصورة تدعو إلى العجب -، بالحداثة وأشد شعاراتها حمقا وانتحارية هو أن «لا وقف للتقدم» !.

إن غارودي لا يقصد التنكر لإسهامات الحضارة اليونانية أو الحضارة المسيحية أو حضارة عصر النهضة أو القرن العشرين الغربية، وهو المدافع الشرس عن حوار الحضارات، وإنما ردها إلى قيمها الصحيحة، إذ لا حوار حقيقي وفاعل دون الاعتراف بالآخر وبمساهمته في تنوير وتقدم الإنسانية. وبناء على ما تقدم، يقدم غارودي قراءة نقدية لما حاول المستشرقون الترويج له انطلاقا من مركزية الذات الغربية ونفي كل مساهمة للإسلام في بناء المفاهيم العلمية التي بنى عليها حداثته، هذه الحداثة التي لم تراع شمولية الأبعاد في الإنسان بل ذهبت إلى «دكتاتورية العقل». فالمهم في الحالة الخاصة للعلم الإسلامي، من أجل إدراكه في نوعيته ومدلوله، ألا تفصله عما يوكل إليه غاياته أي عن العقيدة الإسلامية، تلك القوة الحية التي كانت روح هذا العلم.

فـي العصـر الـذي شـهد ميـلاد الإسـلام، كـان يوجد علـى العكس، وفـي نطاق كل الحضارات الأخرى، سـياج بين الإنسـان والطبيعة والله. لقد حدث هذا الانقسـام من قبل، فـي الحضـارة الإغريقيـة على يد السفسـطائيين وسـقراط، لأن حصر الاهتمام بالإنسـان وحـده وبحاضرتـه كان يعزلـه عـن الكون وعن الله ويحرف عن الملاحظة وعن التجربة لحسـاب الديالكتيـك التأملـي. أمـا عصـر العلـم العربـي وخلافـا لما سـبقه وكذلك لما سيسـمى فيمـا بعـد العلـم الغربـي، فقـد ابتـدأ بعقليـة منفتحة على نحـو لا مثيل لـه. ابتدأ «بجهـد منظـم فـي عملية دمج وتكامل تركـة جميع ثقافات الماضي العظيمة». ولا أدل على ذلك مطالبة الخليفة هارون الرشيد (786-809)، عندما استولى على أنقرة أو الخليفة المأمـون (814-833م) عندمـا انتصـر علـى الإمبراطور البيزنطي ميشـال الثالث، بتسـليم مخطوطـات قديمـة تعويضـا عـن أضـرار الحـرب. وفي عام 815م أنشـأ الخليفـة المأمون فـي بغـداد «بيـت الحكمـة» وقد احتـوت على مليون مؤلف، حتى أن أحد السـائحين عام 891م أحصى أكثر من مائة مكتبة عامة في المدينة، وفي القرن العاشـر كانت مدينة صغيرة كالنجف في العراق، تملك 40.000 مجلدا. وفي إسبانيا المسلمة كان الحكم، الخليفة في قرطبة يستطيع التباهي في القرن العاشـر بمكتبة تضم 400.000 كتابا، في حين أن ملك فرنسا وبعد أربعة قرون لن تجد عنده أكثر من 900 كتاب. أما بمكتبة العزيـز خليفـة القاهـرة فالكتب بلغـت أرقاما خيالية : مليون و220 ألف مجلد منها 6000 فـي الرياضيـات و18000 فـي الفلسـفة. وهـكـذا كان ازدهـار ثقافـة المسـلمين ممكنا وممكنا كان إشـعاعها، وهي المستوحاة في جميع وجوهها من رؤية القرآن التوحيدية، إذ تدمـج حكمـة العقيـدة جميـع العلوم في وحدة عضوية لأن هدفها جميعها هو عالم من «نورالله، تجلّ ل«آيات» الله. فالكون هو «أيقونة» يتجلى من خلالها الواحد الأحد عبر الكثرة بألف رمز.

إن إحدى المميزات الأساسـية للعلوم العربية، وإذ تنجم عن هذا المبدأ من الوحدانية، هـي اعتمادهـا المتبـادل، ترابطهـا بعضهـا ببعـض. فليـس ثمة انفصـال بين علـوم الطبيعة والمرئيات وبين علوم الدين والفنون من جهة أخرى، وليست هناك، كذلك، حواجز عازلة بين مختلف العلوم من الرياضيات إلى الجغرافيا. وهذا ما يفسر ظهور العدد العظيم من العباقرة الموسوعيين في الثقافة الإسلامية. هذه الرؤية التوحيدية تفسر كذلك الأهمية التـي تخـص بهـا الحضارة الإسـلامية العلوم : فبتوضيح وحدة الواقع ومعرفة الإنسـان بها، نسـاق من تأمل وحدة العالم إلى التأمل في الوحدانية الإلهية التي نجد صورتها في وحدة الطبيعة. فلا بدّ إذن من إدراك العلم «في روحه (وليس في إنجازاته التاريخية فحسـب) ليسـتطيع أن يسـاعدنا علـى القطيعـة مـع «علموية» فصَلت العلم عـن الحكمة أي تنظيم وسـائل التفكيـر فـي الغايـات، والتـي تدعـي أنها تجعـل من هـذا العلم، المبتـور عن بعده الأساسـي – تفتح الإنسـان – القيمة الوحيدة والمطلقة تنكر وتنبذ باسمها كل مشـكلة أخـرى غيـر مشـكلة الفعاليـة وكل قيمة أخرى غير قيمتي القـوة والنموّ». فالرياضيات

مثلا في المنظور الإسلامي هي عبور من المحسوس المدرك إلى المعقول، من عالم الصيرورة إلى عالم الأبدي. وهي، في العلوم كما في الفنون طريق التوحيد. انطلاقا من هنا، قام العرب بقفزة حاسمة في الرياضيات وبخاصة لعدم نبذهم كشيء «لا عقلاني» كل ما لم يكن «منته». ذلك أنهم على العكس انكبوا على دراسة اللامنتهي. فخلافا لأسلوب التفكير لدى اليونان راح ثابت بن قرة (ت. 901) يبحث المجموعات اللامنتهية التي هي مع ذلك أجزاء من مجموعة أخرى لا منتهية. وفي الفلك كامَل المسلمون تركة بطليموس وتجاوزوه كثيرا على جميع المستويات، وهنا كذلك في توحيد تام مع الغايات النهائية المنوطة بالإسلام. فقد كتب واحد من أعظم الفلكيين في القرن التاسع، وهو البتاني (877-916) : « بعلم النجوم يقترب الإنسان من البرهان على وحدانية الله ومن معرفة الحكمة في خلقه». وكان اقتضاء الاتجاه إلى مكة للصلاة أينما كان المكان الذي يصلى منه يتطلب علما دقيقا للتوجه في المكان، وكذلك اقتضاء تحديد الصلوات الخمس يوميا بدقة وانتظام يوجب ملاحظة دقيقة للشمس، ومعرفة ساعة شروقها وغروبها لتحديد بداية ونهاية الصوم يوميا ومدة الشهر القمري بين بداية ونهاية لحساب شهر رمضان. وهكذا كانت الجغرافيا، بتأثير اقتران مقتضيات التجارة بالملاحة وبتأثير الحج والإدارة وتأمل الخلق الإلهي و«آياته». إلى جانب الرياضيات والفلك والطب أحد أهم العلوم أو إسهامات الحضارة العربية. وشأن العلوم الأخرى يستلهم علم الجغرافيا العقيدة الإسلامية، ذلك أن الطبيعة هي إلى جانب القرآن، «قرآن الخلق» الذي كتبه الله هو أيضا. لقد أورد روجي غارودي العديد من الأمثلة والتفاصيل مبينا أن «مبدأ التوحيد، قفل القنطرة في التجربة الإسلامية، يستبعد الفصل بين العلم والإيمان. فبالنظر إلى كل شيء في الطبيعة، هو «أمارة» على الحضور الإلهي، تصبح معرفة الطبيعة، كالعمل، ضربا من ألوان الصلاة، منفذا إلى الاقتراب من الله. لذلك لا يكف القرآن والحديث عن تمجيد البحث العلمي، بل شجعا على طلب العلم لدى أولئك الذين لا يشاركون المسلمين اعتقادهم. وهذا ما يفسر دور الإسلام المخصب والبحث العلمي الذي انتشر في كل مكان بفضل انتشاره، ومن أحاديث النبي أن : «من سلك طريقا يلتمس به علما سهل الله به طريقه إلى الجنة...»، «يوزن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة...».

إن غارودي ينظر إلى الإسلام نظرة تكاملية، يحصل فيها التكامل بين العلم والإيمان، بين الدنيا والآخرة، بين الناس أجمعين رغم اختلاف أجناسهم في حين أن «الرؤية الغربية تحد العالم بحدود أفقها الخاص»، وهكذا يطيح غارودي بكل ما حاول الاستشراق التقليدي الذي خدم الاستعمار أكثر مما خدم المعرفة بناءه من نظرة دونية للآخر المسلم بالخصوص من خلال التعاطي الاستعلائي مع أهم مقوماته : اللغة والدين. فغارودي هو ذلك المستشرق الذي يفكر خارج الأنساق المرجعية للفكر الأوروبي، وهذا ما جعله ينفرد بمواقف خاصة حول نظرته للإسلام ولحضارته.

خاتمة:

ختاما، إذا كانت الحداثة قد تمحورت حول إنتاج العقلانية والنظام، فإن أحد محاورها الكبرى كان فرض القيم الأوروبية على العالم، الأمر الذي يختصره بارفيز منظور في عبارة بليغة موجزة : «قدر الامبراطورية كان الوحيد الذي يتسع لحساء الحداثة». ولكن العلم يكون بلا غاية إذا لم يكن له هدف آخر من غير هدفه نفسه، العلم للعلم، وإذا أطلق له الحبل على الغارب للتوالد على حساب جميع القيم الأخرى. هذه النظرة المتزنة والمتوازنة للعلم هي التي ميزت كتابات غارودي عن كتابات المستشرقين التقليديين. هو تحليل ليس غايته المدح ولا الذم بل تصحيح للمفاهيم التي طالما روّج لها محترفو الحداثة الغربية في نقدهم وانتقادهم للإسلام كدين وحضارة. فمن المسلم به أن علاقة الغرب بالشرق، علاقة منفعة مادية استعمارية، أكثر مما هي علاقة علم ومعرفة وتواصل، وخير دليل على ذلك هو التقسيم الجغرافي للدراسات الاستشراقية، حيث كان نصيب الاستشراق الفرنسي هو شمال إفريقيا، ونصيب الاستشراق البريطاني الدول التي خضعت للانتدابه وما جاورها، وانفرد الاستشراق الروسي بأوروبا الشرقية. هي علاقة سيطرة بالأساس، وحب السيطرة نابع من تصوّر للذات المتضخمة التي لا ترى في الآخر إلا المتخلف عن الحضارة، والحضارة هي التي بناها الغرب. ونظرة السيطرة هذه تشكلت لدى الغرب بعد انهيار سلم التصور اللاهوتي لديه « إذا اقترنت الولادة الرمزية للغرب الحديث بشيوع التفكير العقلي/ العلمي، داخل إطار منهجي مغاير للإطار الذي أشاعه النموذج اللاهوتي». وهذا يعني أن نظم المعرفة والفلسفة في الغرب منذ فرانسيس بيكون (القرن 17) ومن تلاه، قد تشكلت في معزل عن الدين بشكل عام.

الغرب والمركزية الغربية في حاجة إلى إعادة اكتشاف الآخر و عليه، كل شيء في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب يجب إعادة بنائه على أسس جديدة. هذا المشروع فيه دعوة إلى إعادة فهم وقراءة موروث الشرق قراءة موضوعية. ولئن بدأت الدراسات الناقدة للإستشراق المرتبط بالفكر الكولونيالي وما بعده في الظهور تباعا فإن روجي غارودي المنتصر لحوار الحضارات قد بين من خلال «وعود الإسلام» أنه قد مضى الزمن الذي سمح للخطاب الغربي أن يزعم احتكار تمثيل الآخر، وإدراج إقصاء وتصنيف كل وأي مجتمع وقبيلة وخريطة وجغرافيا وفق هذا المعيار أوذاك، وفي هذا الملف الحضاري والمدني أوذاك. لقد مضى ذلك الزمن بسبب أن الغرب ذاته يشهد الآن أعنف أطوار أزمة التمثيل، وتلد في كل يوم خطابات مضادة تشهد على جدل الهوية والفارق انطلاقا من نقطة نقدية واعية لذاتها. فغارودي قد مثل أحسن تمثيل هذا الصنف من الدارسين وهم أقلة ممن يفكرون خارج الأنساق المرجعية للفكر الأوروبي، وهذا ما جعله ينفرد بمواقف خاصة حول نظرته للإسلام ولحضارته، ونجده يعرف الإسلام بعيدا عن تعريفات المستشرقين.

وأخيرا، يجدر التذكير بأن كل نزعة تعميمية تنطوي على إقصائية باطنية. فالدقة العلمية تستوجب التحري والتثبت بأقصى قدر من الحرفية. فدراسة الاستشراق تتطلب مقاربة شاملة تتعدّد مداخلها وأدوات دراستها. فلا يجب إغفال البعد النفسي في بعض الدراسات الاستشراقية كالنوستالجيا نحو الآخر وما يستتبعها من نقاط معارضة وهوية منشطرة ولنا في نصرالدين ديناي وغيره مثال على ذلك وهنا لا بدّ من اعتماد مقولات التحليل النفسي وأدواته. وإذا علمنا أن الاستشراق، بوصفه خطابا غربيا حول الآخر، ما زال يعمل بقوة، باتت الحاجة لدراسة التمثلات والتمثلات المضادة كمنهج سوسيو-اجتماعي يساعد على فهم أعمق للاستشراق التقليدي وأدب ما بعد الكلونيالية. فتأسيس معرفة تاريخية حول تعقّد الاستشراق، عبر تعيين هيمنته الثقافية، ومفصلة عدد أكبر من المقاربات الفاعلة لمعارضة سلطته القهرية كما يرى إ. سعيد، أمر لا مفرّ منه من أجل التأسيس لفكر متحرر من الكولونيالية وما بعدها وكذلك اجتنابا لردود الفعل عوضا عن الفعل البناء. وهكذا، فمن الأسباب الموجبة لضرورة الاهتمام بالدراسات الاستشراقية، موضوع (الذات) و(الآخر)، بصفته نقطة حاسمة في هذا الشأن. ولا بد من الإقرار بأن الاهتمام بتيمة الأنا والآخر تبرر ربما لوحدها دراسة الخطابات الاستشراقية، إذ تستمد مشروعيتها من كون الذات - أية ذات ثقافية- لا توجد وتحيا في مجال نظرها أو وعيها بذاتها فحسب، وإنما أيضا في أفق نظر الآخر ووعيه وما ينصبه من زوايا معرفية، فكلنا نحمل صورا عن غيرنا. ولهذا يعتبر تعميق البحث في مسألة الاستشراق نشاطا بحثيا ومعرفيا حول الآخر بامتياز.

الاستشراق بين الحيف والإنصاف

د. محمد خليفاتي / جامعة المدية

مقدمة:

الاستشراق لغة: من استفعل، (استشرق) ويعني طلب الفعل[1]، مثل استغفر طلب الغفران، واستجد طلب النجدة واستشرق، طلب ماله علاقة بالشرق، ثقافة، وفكرا، وحضارة.

أما اصطلاحا: فقد عرف بأنه (دراسة علوم الشرق وأحواله، ومعتقداته، وبناه الطبيعية العمرانية والبشرية، ودراسة لغاته ولهجاته، وطبائع الأمة الشخصية في كل مجتمع، ودراسة الهيئات والتيارات الفكرية والمذهبية في شتى صورها وأنواعها)[2]

كما يعرف بأنه (علم الشرق أو علم العالم الشرقي)[3] أي دراسة الشرق من خلال ثقافته وحضارته وتراثه. وهو ذلك التيار الفكري الذي تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، وتشمل حضارته وأديانه، وآدابه، ولغاته وثقافته)[4]

معنى هذا أن الاستشراق حركة قام بها العديد من المهتمين، والعلماء والمؤرخين، واختلفت في ذلك أهدافهم ومنطلقاتهم، فبعضها كانت علمية بحتا، بمعنى قد انصبت فيها الجهود على الجانب المعرفي الثقافي الفكري للشرق، نظرا للإعجاب الكبير بتراثه، والتأثر الشديد بحضارة المشارقة عربا ومسلمين.ولكن وإن قلنا هذا، فإنه لا ينفي أن الحركات الاستعمارية استغلت الدراسات الاستشراقية قصد فهم شعوب البلدان المشرقية التي تنوي الاستيلاء عليها، واتخذت المستشرقين رسلها، ورادتها إلى الأراضي العربية والبلدان الإسلامية، لدراسة تراثها ومكوناتها، ليسهل التغلغل في أعماقها، والتحكم في شعوبها، واستغلال خيراتها، بعد القضاء على كينونتها، وما يجمعها من لغة ودين وتاريخ وأعراف وقيم.

إن حركة الاستشراق- وإن سبقها اهتمام أوربي بالبلاد الإسلامية منذ القرن الحاي عشر(109م/1143)

إثر الحملات الصليبية – فإنها مرتبطة بالحركة الاستدمارية، وبوادر الاستشراق مست كل ما يتصل بالشرق، من لغة وثقافة وعادات، وجنس بشري، وعلاقة ذلك بالبيئة، وأثر كل ذلك في تكوين الفرد الشرقي، وطبيعة تفكيره، ليسهل التحكم في قيادتة، وتوجيهه لخدمة مصالح الأوربي المستدمر.

يقول الباحث (آربري) عن مدلول الاستشراق (والمدلول الأصلي لاصطلاح مستشرق، كان في سنة 1638 م وفي سنة: 1691 م وصف آنتوني وود الباحث: صمويل كلارك

1 – عبد لعال سالم مكرم تطبيقات نحوبية وبلاغية د ر لبحوث لعلمية. لكويت – لطبعة لأولى، 1399ه/ 1979، ج: 4 ص: 499

2- عبد لمتعال محمد لجبري، لاستشر ق وجه لاستعمار لفكري. مكتبة وهبة لقاهرة، ط1 1995 ص: 13

3 - محمود حمدي زقزوق لاستشر ق لخلفية لفكرية للصرع لفكري . د ر لمعارف لقاهرة 1997 . ص: 16

4 ج.آربري لمستشرقون لبريطانيون . تعريب محمد لدسوقي لنويهي / لندن 1946 ص:8

بأنه استشراقي نابه)[5].

أما إدوارد سعيد فإنه ينظر إلى الاستشراق من منظور تفسير رغبة الغرب في السيطرة على الشرق، وإن أخذ صورا ثقافية فكرية مختلفة، بحيث تختلف الأشكال، والغاية واحدة. قال عن الاستشراق: (إنه نمط من الإسقاط الغربي على الشرق، وإرادة السيطرة عليه)[6]

وعلى هذا، فالمستشرق هو من يختص في دراسة الشرق، ثقافة وحضارة، وعليه فهو(عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق، ولغاته وآدابه)[7] يلاحظ أن تحديد مفهوم المستشرق اختلف باختلاف منطلق كل باحث وغايته، فمالك بن نبي يحدده بقوله (إننا نعني با لمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي، والحضارة الإسلامية)[8]

ومن هنا كان الاستشراق حركة فكرية علمية حينا، وأحيانا استعمارية، عنيت بدراسة حضارة الأمم الشرقية مسلمين خاصة، وقام بها علماء غربيون أغلبيتهم تعلمت العربية، وكانت مختصة، كل حسب ميدانه، وغرضه ووجهته

اختلفت أهداف الاستشراق وغاياته باختلاف منطلقاته، وكانت أهم مقاصده:

1 – دراسة ماله علاقة بالثقافة والحضارة الإسلامية، واستغلال ذلك في البحوث العلمية لمعرفة طبيعة هذه الحضارة، وما هي خصوصياتها

2 – التنقيب عن الآثار والحفريات والنقوش التي لها علاقة بالحضارة الشرقية عامة، والإسلامية خاصة

لكون المنطقة أصل الأديان، ومهبط الرسالات.

3-- دراسة العادات والتقاليد الشرقية عامة، والإسلامية والعربية خاصة، وتوظيفها في فهم شخصية الإنسان الشرقي وخصائصه، ليسهل التعامل معه، والسيطرة عليه، وتوجيهه الوجهة التي تخدم مصالح المستعمر فيما بعد.

4- استغلال الموروث الثقافي الإسلامي، والخلافات والأحداث التي وقعت بين المسلمين، بقصد تشكيك

الأجيال في صحة دينهم، ونزاهة خلفائهم، ونشر فكرة المسلم دموي، يقتل أقرب الناس إليه من أجل الحكم والسلطة، مستغلين أحداثا تاريخية محصورة زمانا ومكانا، كالغدر بالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وكتنازع ابني هارون الرشيد، مع أن قاتلي الخلفاء الثلاثة لم يكونوا أسوياء، ولا معنيين بالخلافة

---

5 - لاستشر ق . ترجمة: كمال أبو ديب/ مؤسسة لأبحاث لعربية، ط: 7/ 2005 ص: 120

6 -إدو رد سعيد: لاستشر ق، لمفاهيم لغربية للشرق. ترجمة محمد لعناني/ د ر رؤية لقاهرة. 2006 ص: 38

7 يحيى مر د . أسماء لمستشرقين – د ر لكتب لعلمية، بيروت 2004 ص:6

8 - مالك بن نبي. - مقال- مجلة لفكر لعربي، لعدد: 22/ ص:130

5 - تشكيك المسلمين في دينهم، وذلك بالطعن فيما يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم، والحديث الشريف.

6- الطعن في القرآن الكريم، بادعائهم أنه من اختلاق الرسول صلى الله عليه وسلم. (حاشاه)لقوله تعالى

(ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) الآيات 46،45،44 من سورة الحاقة.

كما ادعوا أن بعض القرآن مأخوذ عن اليهودية والنصرانية.

7- إحياء العصبية القبلية، والنعرات الطائفية، والنزعات المذهبية، وتشجيع شيوع اللهجات العامية لضرب اللغة العربية، مع إجراء البحوث بالعامية (معجم الأمازيغية)

8- القضاء على التقاليد والقيم الروحية للشعوب، وإفساح المجال للعادات الغربية، كالاحتفالات بأعياد الميلاد، وجعلها مناسبة للهبات وتبادل التهاني، ومن هنأ بها من سكان الشعوب المحتلة كوفئ(بوناني مسيو) . وفي المقابل القضاء على الأعياد والمناسبات الدينية والوطنية الخاصة بالشعوب المستدمرة، حتى صار المسلم لا يفرق بين محرم وعاشوراء.

9 - ضرب كل ما هو تراث حضاري، لزعزعة عقيدة الأجيال، وإثارة الشكوك في كل ما يخص الانتماء الحضاري والهوية، وها نحن بعد خمسة عشر قرنا يتساءل البعض عن هويتنا.

10 – شملت الحركة الاستشراقية جميع ميادين المعرفة وفي مختلف التخصصات، كالتاريخ، والآثار والجغرافيا، واللغة وآدابها،والفنون، والأديان والفلسفة، وكذا العادات وتقاليد الشعوب.

نماذج من إساءات المستشرقين لتراثنا

وحتى لا يبقى الحديث عاما، نورد شواهد من أقوال المستشرقين الذين نفثوا سمومهم في أوصال تراثنا،وكل ما يتعلق بانتمائنا، ونترك الحكم للقارئ ليكتشف مدى خطورة هؤلاء في تزييف الحقائق، ومحاولة توجيه الرأي وفق ما يريدون.

كارل بروكلمان

من افتراءات بروكلمان، أن الأنصار كانوا تحت سيطرة المهاجرين، وأنهم لذلك كانوا تواقين إلى الحرية (حتى يصبحوا سادة موطنهم الوحيدين كرة أخرى)[9]

ومن افتراءاته ادعاؤه أن القرآن الكريم من وضع الرسول صلى الله عليه وسلم، أخذ موضوعاته من اليهود والنصارى،ونحن نعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يلتق اليهود ولا النصارى، قبل البعثة إلا ما كان من أمر التقائه الراهب بحيرى، مع عمه

9 -كارل بروكلمان تاريخ لشعوب لإسلامية ص:83

أبي طالب، في طريقهما إلى الشام، وكان في الخامس عشرة من عمره. ولم يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم أنه التقى يهوديا قط قبل البعثة، وحين نزول الوحي إلا بعد هجرته إلى المدينة، وكان قد مر على البعثة ثلاث عشرة سنة، كما أجمع المؤرخون، وكتاب السيرة. يقول بروكلمان (وتذهب الروايات إلى أنه –يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم – اتصل في بعض رحلاته ببعض اليهود والنصارى الذين كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلة)[10]

ويدعي بروكلمان أن الوحي كان منه صلى الله عليه وسلم، لما رأى قومه يعبدون الأوثان، وليس تلقيا منه تعالى بواسطة الروح الأمين. يقول بروكلمان (لقد تحقق عنده – أي الرسول صلى الله عليه وسلم - أن عقيدة مواطنيه الوثنية فاسدة فارغة، فكان يضج في أعماق نفسه هذا السؤال : إلى متى يمدهم الله في ضلالهم ؟ ما دام هو عز وجل قد تجلى آخر الأمر للشعوب الأخرى بواسطة أنبيائه، وهكذا نضجت في نفسه الفكرة أنه مدعو إلى أداء هذه الرسالة رسالة النبوة)[11]

ومن افتراءاته أيضا أن العرب بدو أنانيون، وأن الحديث الشريف – حاشاه – يؤيد ذلك ويباركه.

فقال (والبدوي كائن فردي النزعة، مفرط الأنانية قبل كل شيء، ولا تزال بعض الأحاديث تسمح للعربي الداخل في الإسلام أن يقول في دعائه: اللهم ارحمني ومحمدا، ولا ترحم معنا أحدا)[12]

هذا الافتراء المكشوف يبين حقد بروكلمان، وتزييفه للحقائق، إذ يبطل زعمه هذا ما تناقلته الروايات الصحيحة من أن أعرابياً قد أحسن إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، فانبهر هذا الأعرابي من عظمة أخلاقه وجوده، فقال قولته تلك، فرد عليه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم (ضيقت كثيرا يا أعرابي)[13]

ومن افتراءاته أيضا ادعاؤه أن العرب الفاتحين اشتهروا بالتكبر والعنجهية، ويعتبرون الأعاجم قطيعا يتحكمون فيهم كما شاؤوا فقال : (وإذا كان العرب يؤلفون طبقة الحاكمين، فقد كان الأعاجم من الجهة الثانية، هم الرعية، أي القطيع كما يدعونهم، تشبيه سامي قديم كان مألوفا حتى عند الأشوريين)[14]

ويعتبر بروكلمان الحجر الأسود وثنا باقيا من الجاهلية، ومعنى هذا أن المسلمين يعبدون الوثن حين يقبلون الحجر الأسود، مع أن عمر رضي الله عنه قال فيه: (والله إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله قبلك ما قبلتك) فأين عبادة

10 لمرجع نفسه : 34
11 - نفسه : ص36
12 - حديث أبي ليمان- رقم 54.
13 - نفسه.
14 - نفسه.

الوثـن هنـا؟ ولكـن بروكلمـان يصـر على عناده فيقـول (وفي ركنها اليماني الشـرقي الحجر الأسود الذي هو بحق أقدم وثن معبود هناك)[15]

ومـن افتراءاتـه العنصريـة اعتبـار سـكان المغرب العربـي عرقا فاسـدا، وأن الموهبة الابتكاريـة تـكاد تكـون منعدمـة لديهم.قـال: (المزايـا العقليـة لهـذا العنصـر la race أو لهـذا الجنـس، ليسـت أبدا هامة، ليسـت كبيـرة، إن الموهبة الإنتاجيـة حقا في المجال العقلي لتكاد تعوزها تماما)[16]

ويضيـف متعنصـرا، بأننـا أنـاس لاحـظ لنـا فـي العلـوم، وأن كل ما يهمنا مـا كان له علاقـة بالحـرب، قـال (إن مـا يلفـت النظر، ويثيـر الانتباه، أنه لم يوجد مـن العلوم الغربية مدخلا إلى شمال إفريقيا، إلا في الحرب)[17]

بمعنى أننا لسنا أصحاب معرفة وعلم، وإنما همج لا نعيش إلا في الحروب وبالحروب والفتن، مع أن التاريخ يشهد ألا علم يذكر كان في أوربا في القرون الوسطى، إلا بعد عصـر النهضة، وأفضـال المسـلمين على أوربـا في المجال العلمي آنـذاك لا ينكرها إلا مكابر معاند، وتراثنا الثقافي يشهد به المنصفون حتى الأوربيون، سواء كان ذلك قبل الإسـلام أو بعـده، ومـن أمثلـة ذلك ما زخـرت به الجزائر من مثقفين وأدباء قبل الإسـلام، العالم الفيلسوف (سانتيكاستيان) وأبولوس المولود في مداوروس بشرق الجزائر، الذي كان يستشهد بآرائه في روما، ويوبا الثاني الشاعر الفيلسوف ملك الجزائر[18]

أما عن علماء الجزائر في ظل الإسلام، فلا حصر في مختلف الفنون والمعارف، تشهد لهم الحواضر الزاهرة، من تيهرت إلى بجاية، وتلمسان، وندرومة، وقسنطينة، وغيرها.

من افتراءات بلاشير

ولـد ريجيـس بلاشـير سـنة 1900م / 1393هـ وتوفـي سـنة 1993م / 1318هـ بباريس. بعد إكمال دراسته عين أستاذا محاضرا للدراسة العلمية العليا (1924 / 1935) ثم محاضرا بالسـربون. ترجم معاني القرآن الكر يم، ونشـر هذه الترجمة سـنة : 1957م كان يعتبر القرآن الكريم ناقصا معنى، لذا كان حسب زعمه، يزيد عبارات من التوراة إلى الآيات القرآنية.

تصرف فـي ترتيـب الآيـات، زاعما أن الترتيب الذي جاء عليه القرآن فيه تعسـف، وأن بعض الآيات حقها أن تكون في مكان غير الذي وضعت فيه.

انطلـق فـي ترجمته تلك من تفاسـير الطبري والنسـفي والـرازي، ولكنه تصرف فيها كما لو كان القرآن نصا أدبيا عاديا.

حشا ترجمته بكثير من الأكاذيب، من ذلك ادعاؤه أن القرآن لم يدون لحظة نزوله،

15 - نفسه: ص 31

16 - مولود قاسم نايت بلقاسم، رد على لمستشرقين .ملتقى لفكر لإسلامي – لجز ئر، 1973 . ص: 19

17 - لمرجع نفسه.

18 - لمرجع نفسه :175

كما هو معروف ومتواتر، وإنما التدوين تم بعد الهجرة، أي ثلاث عشرة سنة بعد نزول الوحي، وهذا افتراء خطير، إذ ثبت بالدليل النقلي، رواية وتدوينا، أن القرآن الكريم كان يدون لحظة نزوله،حيث يحفظه الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن ينزله جبريل على قلبه،(سنقرئك فلا تنسى) ثم يأمر صلى الله عليه وسلم كتبة الوحي بتدوينه لتوه، ثم يحفظ في الصدور. وتقول الروايات إن كتبة الوحي بلغوا تسعة وعشرين كاتبا

وهو بادعائه ذاك يود أن يقول : إن القرآن مفترى، لأنه – حسب زعمه – لم يدون إلا بعد تلك المدة فقد تطرق إليه التحريف بسبب النسيان وطول العهد

ومن خزعبلاته، ادعاؤه أن القرآن الكريم فيه تشابه كبير من القصص اليهودي، بما يوحي بأن القصص القرآني أخذ عن اليهود، وهذا يلتقي وما ادعاه بروكلمان، وهو زعم باطل، يدحضه النقل والعقل، كما أن القرآن الكريم ذم في آيات كثيرة اليهود والنصارى لشركهم وافتراءاتهم على الله ورسله، ومحاربتهم الدعوة بما أوتوا فكيف يكون القرآن مأخوذا عنهم؟ والله يقول: (نحن نقص عليك أحسن القصص) يوسف:3

كما أن بلاشير ادعى أن القرآن الكريم من اختلاق الرسول صلى الله عليه وسلم، وإضافة الصحابة، والفقهاء من بعد، بمعنى أن النص القرآني ليس وحيا منه تعالى إلى رسوله الكريم.أليس هذا أكبر كذ ب؟

قال بلاشير:(إن النص القرآني في حاضره، أي النص المنتشر المعتقد لدى المسلمين، لهو نتيجة إعداد بدأ في حياة محمد، ثم استمر ذلك الإعداد بعد وفاته، على يد الخلفاء ثم الفقهاء والمفسرين طول قرنين تقريبا)[19] هل هذا الكلام منطقي؟ أيكون النص القرآني استمر تدوينه قرنين من الزمن؟ والكل يعلم حقيقة تدوين القرآن، وكيفية جمعه

ثم تأمل ادعاءاته وهو يوجه سهامه التشكيكية، زاعما أن النص القرآني ليس نصا إلهيا نزل به الروح الأمين، في ثلاث وعشرين سنة، حسب الحوادث. بل بداياته يكتنفها الغموض،ولا تعرف نهاية تدوينه كما لم تحدد بدايته، مما يوحي بأنه مختلق مزيد فيه، أصابته الزيادات باختلاف الأزمنة والأحوال.

قال بلاشير:(إن الظروف التي اكتنفت النص القرآني لهي غاية في الغرابة، فهي لم تحظ في كلها بالمصادقة على أنه كتاب مقدس. إن هذا كله يجيز لنا الافتراض بأن النص القرآني ظل في أغلبيته بعد وفاة الرسول(صلى الله عليه وسلم) مودعا في حافظات المؤمنين، وإن ما تشكل من مجموعات جزئية

مردها إلى حماسة بعض المؤمنين)[20]

ولنستمع إليه، وهو يتحدث عن جمع القرآن في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق، بعد حروب الردة وتهافت القراء على المعارك، حيث جمع القرآن في مصحف، مما

19-بلاشير

20 - بلاشير، تاريخ لأدب لعربي . ترجمة لدكتور إبرهيم لكلاني لد ر لتونسية للنشر تونس 1986. ص:213

كان مدونا في لخاف الشجر، والرقاع والجلود وغيرها، بأمر من الخليفة الأول بعد استشارة أكابر الصحابة.لكن المفتري بلاشير يجعل ذلك ضربا من الأكاذيب، بحيث يجعل التدوين إتماما للناقص-حسب زعمه- وتنقيحا لغير المهذب، وإكمالا لما لم يسو. فقال (وقد قام زيد بن ثابت أحد كتاب الوحي، بناء على مبادرة الخليفة أبي بكر الصديق(بتنقيح) المجموعات الجزئية المختلفة الموجودة آنذاك، وضم إليها أجزاء من الوحي، محفوظة في صدور المسلمين، ولم يضاه هذا النص عند ظهوره إطلاقا سواه من النصوص التي جمعها في الوقت ذاته المقربون من الرسول، أو سواهم من الأعيان، أمثال: علي وأبي بن كعب، وابن مسعود)[21]

كما يشكك بلاشير في السيرة النبوية، وفي مراحل حياته صلى الله عليه وسلم، مع أن كل صغيرة وكبيرة عن حياته صلى الله عليه وسلم معروفة مدونة(أجداده، أصله، مولده، صباه،نشأته، شبابه،كهولته صفاته،أقواله،أفعاله إلخ) لكن بلاشير يتجاهل ذلك، ويعتبر حياته صلى الله عليه وسلم غير معروفة فيقول:(وإذا أخذنا بعين الاعتبار النقص وعدم التسلسل الحاصلين في سيرة نبي المسلمين ...)[22]

أما الهجرة فيجعلها بلاشير قرارا منه صلى الله عليه وسلم وليس أمرا إلهيا، يؤكده قوله حين كان يسأله أبو بكرعن الصحبة، لم أومر بعد. يقول بلاشير(وثمة بعض الآيات القرآنية تدعونا إلى الظن بأن النبي الجديد قبل في بداية الدعوة مبدأ المصالحة مع خصومه، ثم عزم مع جماعة من المؤمنين، لا يتجاوز عددهم مئة شخص، على هجر مكة إلى يثرب التي أطلق عليها منذئذ اسم المدينة)[23]

وعن ترتيب السور، يزعم بلاشير أنه من الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس أمرا إلهيا منه تعالى، وكذا عدد السور، ويذهب بلاشير إلى أن الترتيب غير متجانس، وأن النبي قد يضيف آية لإكمال آية أخرى، قال بلاشير (ينقسم القرآن كما في المصحف العثماني إلى مئة وأربع عشرة سورة، ويعود هذا التقسيم إلى النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – ويبدو هذا التلاصق في أغلب الحالات من عمل محمد ونجد في الواقع أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – أضاف آية لاحقة إلى أخرى سابقة، لأن الثانية تكمل الأولى أو تعدلها، أو تقدم محتوى مماثلا لها[24].

المستشرق بينيكت السادس عشر، وشبهة انتشار الإسلام بالسيف يعيد هذا المستشرق نفس ما قاله البابا يوحنا بولس الثاني، حيث يقوم بعملية إسقاط رهيبة في حق الإسلام فقد أعرب في كثير من المناسبات أنه لا تراجع عن التبشير، وتنصير أبناء البلاد الإسلامية، بشتى الوسائل لتحقيق ذلك، حيث ترأس لجنة العقيدة والإيمان في

21 - لمرجع نفسه: 216
22 - نفسه:
23 -نفسه: 213
24 - نفسه

الكنيسة الكاثولكية مدة عشرين سنة.[25]

بينما يذهب المستشرق (أرلوند توماس ولكر) إلى أن الفاتحين المسلمين كانت نواياهم مادية بحتة، حيث يقول:(الفتوحات الإسلامية كانت بحثا عن الغنائم، والمكاسب المادية)[26]

و يرى المستشرق بْروي (H. BRAU) أن القرآن الكريم تأثرت عباراته ومعانيه بأشعار أمية بن أبي الصلت، معنى هذا أن القرآن مفترى من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم، - حاشاه – وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. قال: (والآراء الدينية في كلام أمية مطابقة لما جاء في القرآن إلى حد كبير، ويكاد الاتفاق يقع كلمة في كثير من الأقوال)[27] ويحاول تفسير افتراءاته تلك فيقول (ويمكن أن نعلل مشابهة قصائد أمية لما جاء في القرآن بحقيقة لا تحتمل شكا، وهي: أنه في أيام البعثة المحمدية، وقبلها بقليل من الزمان انتشرت فكرة أراء الحنفية، واستهوت الكثير من أهل الحضر، خصوصا في مكة والطائف)[28]

نماذج للمستشرقين المنصفين

إذا كنا قد أوردنا نماذج لمستشرقين زوروا الحقائق، وأساؤوا إلينا دينا، وحضارة، وتاريخا، فإن هناك مستشرقين، كانوا منصفين، تعاملوا مع تراثنا بنزاهة، ونقلوا الحقائق دون افتراء أو تحامل، منهم : مكسيم رودنسون وهو من العلماء الباحثين الذين خدموا القضية العربية العادلة، وناصروا القضية الفلسطينية المهضومة، وكان مثالا للمستشرق النزيه، حيث قضى حياته في البحث والتنقيب والدراسة، خاصة فيما يتعلق بالعالم الإسلامي وقضايا المسلمين عبر العالم، وعلى رأس كل القضايا حق الشعب الفلسطيني في الحرية والاستقلال.

حيث بحث هذا المستشرق اللغة العربية ولهجاتها القديمة والحديثة، إذ كان يتقن ثلاثين لغة من لغات العالم حية وميتة، مستعملة ومهملة، بما في ذلك لغات جنوب الجزيرة العربية القديمة، من حميرية وسبئية، ولغات القرن الإفريقي كالأمهرية والحبشية، وكذا اللغة المالطية التي أكد رونسون أن معظم ألفاظها عربية.[29] ويشهد لرونسون أنه كان بعيدا عن العنصرية والتعصب والنظرة المتعالية الاستدمارية الاستشراقية، هذا ما جعل المفكر إدوارد سعيد يعترف له بعلميته وإنصافه وحياده، ونصرته للقضايا العادلة، وعلى رأسها القضية الفلسطينية، رغم أصوله اليهودية (روسي من أصل يهودي) ورغم هذا فقد كان مناهضا للحركة الصهيونية، بينما اعتبر القضية الفلسطينية عادلة، كما ناصر القضية الجزائرية من قبل، ووقف ضد السياسة الاستدمارية الفرنسية

25 -أنور محمد زناتي. معجم لافتر ء ت على لإسلام . ص: 50

26-كتاب لدعوة لإسلامية 18

27 -أنورمحمود زناتي .معجم لافتر ء ت، ص:38

28 - لمرجع نفسه

29 - د ود تلحمي: لحو ر لمتمدن – لعدد: 883 / 03 / 07 /2004

رغم ما انجر على موقفه الجريء ذاك من مضايقات وتهديدات، كونه كان ينتمي إلى الحزب الشيوعي الفرنسي آنذاك

شارك سنة 1966 في الندوة السياسية التي نظمها الاتحاد العام للطلبة الفلسطينيين. بباريس وأكد مواقفه الداعمة للقضية العربية العادلة من أجل حرية الشعب الفلسطيني، ومناهضة الصهيونية، رغم تعرضه لحملة إعلامية سرشة من لدن الأوساط السياسية الصهيونية وأنصارها في باريس وخارحها، حيث أطلقوا عليه احتقارا (اليهود يي الكاره لنفسه) مخالفا بموقفه الشجاع ذاك المناخ السياسي السائد في أوربا عامة وفرنسا خاصة، هذا الموقف الذي كان يدعم إسرائيل، لاعتبارات عديدة.

بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك لنصرة القضية الفلسطينية، متحديا خطورة عداء الحركة الصهيونية في العالم حيث، جهر في مقال ملتهب، نشره في مجلة (الأزمة الحديثة) لصاحبها الفيلسوف جون بول سارتر سنة 1967، هذه المجلة الثقافية الفكرية ذائعة الصيت، نشرت مقاله الذي يطرح فيه طبيعة الصراع العربي الإسرائيلي، ويبرز من خلاله عدالة القضية العربية، رغم تردد صاحب المجلة الفيلسوف سارتر في موقفه، لاعتبارات شخصية عاطفية. وصدر المقال كما أراد (رودنسون) ولقي رواجا عالميا، وأحدث ضجة كبيرة أوساط اللوبي الصهيوني في باريس وخارجها، إذ كيف – حسب زعمهم- يناصر مستشرق من أصول يهودية، العرب والمسلمين الذين هم أعداء اليهود؟ مع الملاحظ بأن رودنسون كان المشارك الوحيد في نشره مقالا طويلا بمجلة ذلك العدد، وكان العنوان صادما للوبي الصهيوني موسوما ب : (إسرائيل واقع استعماري) أربك إسرائيل ومن ناصرها، لأنه صادر عن شاهد منها، وأحد أبنائها. بعد مدة أصدر المقال في كتاب ترجم إلى عدة لغات، واقترح للقضاء على الصراع القائم، ونشر السلام أن تحل القضية الفلسطينية العادلة. وحيال هذا الموقف الجريئ، عانى من اللوبي الصهيوني حربا إعلامية نفسية شعواء، ولكن ذلك لم يزده إلا استماتة وصلابة، مما أكسب القضية الفلسطينية – آنذاك- رواجا وتفهما وتعاطفا أوساط شعوب الدول الغربية، رغم الحصار الإعلامي المضروب آنذاك عن القضية الفلسطينية، من لدن إسرائيل وحلفائها.[30]

كما شارك (رودنسون) مع عدد من المستشرقين، من أمثال (جاك بيرك) وغيره من المهتمين بالقضية الفلسطينية في جمعية البحث والعمل من أجل فلسطين، هذه الجمعية التي كانت تعقد ندوات، وتصدر نشرات عن الوضع الفلسطيني، وطبيعة الصراع العربي الإسرائيلي الذي أدى إلى حرب 1967م

أصدر (رودنسون) خاصة بعد الثورة الإيرانية مقالات وكتبا عن الإسلام والحركات الإسلامية ونظرة الغرب إليها.

ويكفيه فخرا تأليفه كتابا عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعنوان(محمد) 1961،

30 - لمرجع لسابق

ثم كتاب: (الإسلام والرأسمالية)، وكتاب: (إسرائيل والرفض العربي) 75عاما من التاريخ. وكتاب: (الماركسيين والعالم الإسلامي) سنة (1972) و(جاذبية الإسلام) 1980 و(الإسلام سياسة وعقيدة) 1993 و(بين الإسلام والعرب) 1998.

ونظرا لمواقفه الرائدة، وتقديرا لنصرته القضية العربية العادلة، فقد نعاه محمد حربي بمقال في جريدة لوموند، جاء فيه ما ترجمته (لقد مات مكسيم رودنسون، ولكن لم تمت أعماله، وهذه الأعمال الفنية المنقحة، الراهنة والدائمة في آن واحد، ولن تبقى رهينة غبار المكتبات، وهي تبقى إسهاما مهما يغني الحركة التقدمية العربية)[31]

المستشرق المنصف روم لاندو الإنجليزي

يعتبر(روم لاندو) من المستشرقين الذين درسوا الحضارة العربية الإسلامية دراسة متأنية، واطلعوا على التراث الفكري والإبداعي الذي أنتجه العقل الإسلامي الوقاد، ومن هنا كان تعامل راندو مع موروثنا الثقافي، وكانت نظرته المنصفة من خلال كتابه القيم (الإسلام والعرب) الذي ترجمه إلى العربية منير البعلبكي في 387 صفحة من الحجم الكبير.

يقول لاندو عن نجاح الإسلام منذ بدايته(لم يكد الإسلام يولد، حتى واكبه النجاح والفتح، في حين واجهت النصرانية عدة قرون من الاضطهاد القاسي)[32]

وعن صدق رسالة الإسلام، وأمانة الرسول صلى الله عليه وسلم قال :(كانت مهمة محمد – صلى الله عليه وسلم- هائلة كانت مهمة ليست في ميسور دجال تحذوه دوافع أنانية، أن يرجو النجاح في تحقيقها بمجهوده الشخصي والزعم القائل بأن فترة تلقيه الوحي كانت في الواقع نوبات صرع، خاطئ على نحو جلي، ذلك بأن من يتعرض لمثل هده النوبات لا يمكن أن يكون مالكا وعيه ومنطقه، إلى حد القدرة على النطق بمثل المقاطع المعقدة والعميقة، من وجهة النظر الفكرية التي نقع على كثير منها في القرآن الكريم)[33]

وفيما يتعلق بنظرة (راندو) إلى إخلاص الرسول صلى الله عليه وسلم، فإنه قد أعجب به أيما إعجاب، ونزهه عن كل ما يزري بالرجل الكريم، بله صاحب الرسالة، فقال عن مكارمه صلى الله عليه وسلم

(إن الإخلاص الذي تكشف عنه محمد –صلى الله عليه وسلم – في أداء رسالته، وما كان لأتباعه من إيمان كامل بما أنزل عليه من وحي عبر الأجيال والقرون، كل ذلك يجعل من غير المعقول اتهام محمد صلى الله عليه وسلم بأيما ضرب من الخداع، ولم يعرف في أي دين قط، دجال عبقري استطاع أن يعمر طويلا، بينما لا يزال يكتسب

31 - جريدة لوموند، مقال محمد حربي / لعدد: 883 /2004/7/3

32 - روم لاندو . لإسلام و لعرب، ترجمة منير لبعلبكي – د ر لعلم للملايين، بيروت ط: 1 1962 ص:51

33 روم لاندو . لإسلام و لعرب مرجع سابق : 33

في كل يوم أتباعا جددا)[34]

هاهو روم لاندو يقف وقفة المنصف، بعيدا عن الحيف والزيف،منزها الرسول صلى الله عليه وسلم عما لا يليق بمقام الرسالة، نافيا عنه كل الصفات الذميمة، معظما مقامه، مستشهدا على صدق نبوته بالداخلين في الإسلام باستمرار وفي كل يوم.

ولنستمع إليه وهو يصور دور الرسول صلى الله عليه وسلم في بناء مجتمع نقي صالح متآخ، بعيد عن التناحر والخصومات الجاهلية (كان عليه أن يفرض الانضباط على مجتمع عاش وازدهر على العنف القبلي، والثأر الدموي، لضرب من المظالم، بعضها واقع، وبعضها متوهم. كان عليه أن يحل الإنسانية محل الوحشية، والنظام محل الفوضى، والعدالة محل القوة الخالصة)[35].

شهادة لاندو تجعلنا نشعر بالإنصاف وعدم التحامل، وصدق اللهجة، والبعد عن التعصب، ونشدان الحقيقة، والإقرار بعظمته صلى الله عليه وسلم في بعث مجتمع مثالي، من أفراد متطاحنين متقاتلين.

ولنستمع إليه وهو يتحدث عن سماحة الإسلام، ونظرته العادلة إلى الناس جمعاء على أنهم سواسية لا تفاضل بينهم إلا بقدر صلاحهم، ولا اعتبار للون أو جنس أو معتقد. قال: (... وهذا يدل على أن التعاليم الأسلامية تضع النصارى على قدم المساواة مع المسلمين، وينص القرآن على أن النصارى هم أقرب الناس مودة للمؤمنين).[36]

مما جاء عن بعض المستشرقين المنصفين قولهم :(إن كل ما يعبد بين عرشه تعالى، وأساس الأرض سوف يفنى إلا وجهه. الإسلام ما أرسل، والدين ما سن، والحق ما قال، والعدل ما أمر.).[37]

وعن الجانب الثقافي الإسلامي في العصر العباسي ينقل (لاندو) صورة مشرقة زاهرة عن الزخم العلمي للمسلمين، ومأبدعوه من مختلف الفنون، وما بلغوه من علوم ومعارف في شتى التخصصات. قال:(كان قصر الخليفة في بغداد أشبه بمحور دولاب عملاق، ذي شعاعات متجهة إلى مختلف أجزاء الإمبراطورية وكان سيل غير منقطع من العلماء والفقهاء والموسيقيين والشعراء، والتجار يديرون هذه الشعاعات إعظاما للخليفة العباسي، وإظهارا لولائهم له، وكان هو بدوره يصغي ويتعلم، ويرعى، كان عصر الفنون والآداب العربية الذهبي قد أطل،وكانت العلوم العربية قد بلغت أوج مجدها.)[38]

ومن إنصاف راندو للتاريخ الإسلامي شهادته للفاتحين بالعدل والتعفف،(في عصر كان السلب والنهب فيه هو القاعدة التي يتبعها كل جيش منتصر، لدن دخوله مدينة

34 - لمرجع نفسه
35 - نفسه
36 - نفسه: 53
37 - تريتون آ. س. لإسلام معتقد وشر ئع لند77ن 1951 ص: 42
38 - روم لاندو لإسلام و لعرب ص: 80

ما، يبدو العهد الذي أعطاه خالد لأهل دمشق إنسانيا إلى ابعد الحدود، ومعتدلا إلى أبعد الحدود، ويبدو أن الكتائب العربية اعتبرت نفسها محررة للشعب المضطهد، وحاملة رسالة الإسلام في آن معا.)[39]

وعن تأثير المسلمين في البلاد المفتوحة ثقافيا، واجتماعيا وحضارة، أعطى (لاندو) تصويرا دقيقا للمناخ العلمي الثقافي الذي تكون في البلاد المفتوحة ومن بينها صقلية، في فترة الحكم الإسلامي.قال: (والواقع وأن أقدم وثيقة ورقية أوربية معروفة إنما دونت في صقلية، وأن أول قطعة نقد أوروبية تحمل تاريخ سكها بالأرقام العربية، إنما دونت في صقلية سنة (1138 م) وقد وضع الجغرافي العربي العظيم أبو عبد الله الإدريسي خرائطه المشهورة للعالم المعروف آنذاك، برعاية روجر الثاني. أما عناية فردريك الثاني بالعلم الطبيعي، فقادته إلى مناصرة العلماء المسلمين في حقول الرياضيات، وعلم الأحياء، وعلم الحيوان وعلم لتنجيم (علم الفلك) والبزدرة (فن رياضة الصقور) وعلم حفظ الصحة (الوقاية من الأوبئة)[40] أما فيما يتعلق بتأثير المسلمين العلمي والفلسفي خاصة في أوربا فنجد (لاندو) ينقل بأمانة ممزوجة بإعظام، الدور الكبير الذي أداه العلماء والفلاسفة المسلمون في سبيل نشر المعرفة المطلقة التي يرونها حقا لكل شغوف بها، فقال: (كان المسلمون يعون أحسن الوعي وجود التراث الإغريقي العظيم، وكان خليفتهم هو الذي ساعدهم على إشباع نهمهم العقليي، لقد بعث بالرسل إلى كل بلد تراءى له أن فيه مخطوطات يونانية. وأسس أكادمية خاصة للمترجمين، هي دار الحكمة في بغداد، وجند عددا لا يحصى من المترجمين، فنقلوا تراث اليونان الكلاسيكي إلى العربية، وفي هذه المهام كلها، استخدم علماء مسلمين ونصارى ويهودا، وشيئا فشيئا انتقلت ترجماتهم للآثار الإغريقية، وشروحهم من بغداد إلى صقلية وإلى إسبانيا، حيث درسها علماء مسيحيون من مثل: مايكال سكوت، وروجر بايكون، وألبيرت الكبير وجيرارد الكرموني، درسة نهمة. والوقع أن الفيلسوف المسلم ابن رشد، هو الذي شرح كتب أرسطو للغرب، وبذلك مكن العلماء النصارى – وبخاصة القديس توما الإكويني- من وضع الأسس لفلسفة نصرانية)[41] هذه الشهادة تكشف عن إنصاف(لاندو) من جهة، وعما وصل إليه الفكر والثقافة في العصر الذهبي الإسلامي من ناحية ثانية.

وعن تسامح المسلمين يقول(لقد كان المسلمون في الأعم الأغلب متسامحين مع النصارى واليهود)[42]

لقد أعجب (روم لاندو) بالفكر الفلسفي الإسلامي، وآراء فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي، والغزالي وابن سينا، والكندي، وابن رشد، وابن عربي. وشهد لهم بالتفرد في

39 - نفسه : 60

40 - نفسه : 93

41 - نفسه: 214/213

42 -نفسه: 95

طرح القضايا الفلسفية، وحل المسائل العالقة منذ أزمان، كقضية الخلق، ومسؤولية الإنسان عن أعماله، ومسألة الألوهية وإحاطة الله بكل شيء التي طرحها أفلوطين وترك فيها ثغرات. قال لاندو(لقد كان الفلاسفة المسلمون هم الذين هذبوا نظامه، وبلغوا به غاية الكمال، وأضفوا عليه مظهرا عقليا لا عيب فيه، ورغم أن فلسفتهم أصولها إغريقية، فإنهم قد أحالوها إلى نظام إسلامي السمة على نحو واضح، نظام لا يتنافر البتة مع العقائد القرآنية).[43]

وعن تأثير فلاسفة الإسلام في الفلسفة الأوربية عامة، وفلاسفة الأندلس خاصة، يقول:(ونحن ندرك مدى الأثر العظيم الذي كان للفارابي في الفلسفة السكولاستية المسيحية، إذا درسنا مؤلفات القديس (توما الإكويني) أبرز فلاسفة النصرانية في جميع العصور، ففي كتابيه الرئيسين: الخلاصة ضد الأمم، والخلاصة اللاهوتية، لا يسرف توما في الاتكاء على الفارابي فحسب، بل يصطنع – من غير ما إشارة مباشرة إلى الفيلسوف العربي- أهم فكراته وحججه، وكثيرا ما يقيس أقوله بالحرف الواحد تقريبا.لقد مثلت الرياضيات في ثقافته المتعددة الجوانب أي (الفارابي) دورا حاسما، ولكنه ألف في الفترة الأخيرة من عمره في الطب، والفيزياء، وعلم النفس، والإلهيات، والمنطق، كان عالما بارزا بالألسن، ويقال إنه كان متمكنا من سبعين لغة)[44]

وإذا ماشينا (روم لاندو) في شهاداته عن الحضارة الإسلامية ومآثرها، وإنتاجاتها، ومجال تأثيرها، ومناخها الثقافي والسياسي، وامتدادها عبر الزمان والمكان، ألفيناه منصفا عادلا، متجردا من التعصب والأهواء الشخصية والعرقية. فهو مثال المستشرق المثقف الذي ينشد الحقيقة ولو كانت تدين بني جنسه وهذه الخلة الحميدة، والتجرد من الذاتية، نجدها لدى العديد من المستشرقين، أمثال الدكتور: هونر باخ المستشرق الألماني، الذي اهتم بالتاريخ الإسلامي عامة، والجزائري خاصة، وكان دفاعه عن قضايا المسلمين في ملتقيات الفكر الإسلامي بالجزائر مشهودا والمستشرق الألماني : (فلايشهمر) ذائع الصيت، الذي أعجب بالتاريخ الجزائري قديمه وحديثه، ووقف مطولا عند ثورات الشعب الجزائري، سواء في العهد الروماني، أو فيما سواها كثورة التحرير المباركة.

هذا ولا ننسى المستشرقة الفذة(زغريدة هونكا) التي أذاعت مآثر الإسلام والمسلمين من خلال كتابها الشهير(شمس العرب تسطع على الغرب).

خلاصة:

أن الاستشراق ظاهرة فكرية سياسية ثقافية، كان لها أبعادها، وتباينت غاياتها باختلاف منطلقاتها وخلفياتها. والمستشرقون أضراب شتى، فمنهم من كان عينا وفكرا للاستدمار، راد له البلدان والأمصار، ووفر ما من شأنه يسهل احتلال بلاد

43 - لمرجع لسابق:216 /217
44 - لمرجع لسابق: 218/ 219

الشعوب المقهورة.

ومنهم من كان منصفا، غايته نشدان الحقيقة، والبحث العلمي مهما كان مصدره، فدرس التراث العربي والإسلامي، من تاريخ ولغة ودين وأعراف وعادات، وما له علاقة بالفكر والإبداع. وخدم تراثنا إعجابا بأصالته، وإفادة منه، وإنصافا له.

سؤال الإيديولوجيا والدراسات الاستشراقية الأنثروبولوجية في الجزائر: أنموذجان ألفرد بل وبيار بورديو

بركات عمار[1] / جامعة معسكر

مقدمة:

إن اختلاف الحضارات وتباينها ولّد احتكاكها ببعضها ومحاولة كل واحدة معرفة الأخرى والتعرف على ثقافتها ومنتوجاتها المادية والعلمية والثقافية، من هنا كانت ولادة الاستشراق، الذي تكون بفعل تطور حضارات الشرق عن الغرب، مما ولد لدى الغرب رغبة في معرفة الشرق، ومع مرور العصور وخاصة مع الموجة الاستعمارية فقد جاءت الدراسات الاستشراقية الأنثربولوجية لدراسة المجتمعات المغاربية والجزائر على وجه الخصوص، باعتبار هذه المجتمعات خضعت لنفس المستعمر وهي فرنسا، فما يثار في هذا الموضوع كإشكالية هو مدى تضمن الدراسات الأنثربولوجية للإيديولوجيا الاستعمارية.

لهذا يبحث هذا الموضوع في التمييز بين الجانب العلمي وبين الجانب الإيديولوجي الاستعماري للاستشراق، وبالأخص الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، ولهذا تم اختيار نموذج لكل طرح، فبيار بورديو خاص بالطرح العلمي، وألفرد بل خاص بالطرح الإيديولوجي المركزي، ولكل طرح موضوعه الخاص به الذي اخترناه ف «بل» كانت دراسته حول المساجد وبالأخص منطقة بني سنوس بتلمسان، وبورديو موضوعه حول المجتمع القبائلي.

وتتمثل قيمة الموضوع في إبراز دور العلوم الاجتماعية في الاستشراق كالسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا في الدراسات الاستشراقية وخصوصا الاستعمارية، ودحض الفكرة المعممة للاستشراق بأنه علم استعماري، فليس كل الاستشراق هو تابع لأغراض استعمارية، بل يوجد ما هو موضوعي فيه ولديه قيمة علمية.

وما نحاول معرفته أيضا هو كيفية الاستفادة من هذه الدراسات اليوم في وقتنا الحالي، باعتبارها تساعدنا على فهم تراثنا وطبيعة المجتمع الجزائري في تلك الفترة، خصوصا الفترة التي عاش فيها المفكر بن شنب.

أولا: مفهوم الاستشراق وبداية الدراسات الاستشراقية في الجزائر

- تعريف الاستشراق:

ليس هناك مفهوم واضح ودقيق للاستشراق (Orientalisme)، وذلك لتباين وتعدد المجالات التي عالجها، واختلاف الرؤى والإيديولوجيات إليه، فهناك من يطلق هذا المفهوم على كل من يقوم بدراسة الشرق، حتى وإن لم يكن من المتخصصين في

1● لبريد لإلكتروني: omarberkat@yahoo.fr

الدراسات الإسلامية، ولكنه بصفته يعنى بالمسائل والقضايا الشرقية.

بهذا المعنى يمثل الاستشراق «تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين: شعوبهم وتاريخهم، وأديانهم ولغاتهم وأوضاعهم الاجتماعية، وبلدانهم وسائر أراضيهم وما فيها من كنوز وخيرات، وحضاراتهم وكل ما يتعلق بهم»[2].

وهناك من ينظر إلى الاستشراق بأنه تلك الموضوعات والدراسات الإسلامية والمشرقية التي درسها وعالجها الغربيون بمناهج وطرق علمية، وهناك من يحدد الاستشراق للدراسات الإسلامية فقط باعتبارها بداية الاستشراق، وحينئذ يصبح في طرف صراع وتضاد، لأنهم يعرفون الاستشراق بأنه «حركة فكرية غربية مضادة للإسلام والمسلمين»[3].

نظرا لهذا التباين في تحديد معنى الاستشراق بدقة واختلاف الفئات التي تقوم بهذا النوع من الدراسات، فإن الآراء قد اختلفت حول مصداقية دراساتهم والأغراض التي أتوا لتحقيقها.

لقد كان المستشرقون هم الذين يقومون بالدراسات الاستشراقية من غير الشرقيين، ويقدمون دراساتهم ونصائحهم ووصاياهم، وموجهة في الأساس[4]:

1. للمبشرين بغية تحقيق أهداف التبشير.
2. وللدوائر الاستعمارية بغية تحقيق أهداف الاستعمار.

لذلك في البداية اتسم الاستشراق بالطابع الديني حيث كثير من القساوسة كانوا منتظمين في السلك الديني، فمن الطبيعي جدا بمقتضى مهمتهم أن يكونوا أصحاب مهمات تبشيرية، ثم اتسعت الدراسات الاستشراقية تبعا لأهداف القائم بهذه الدراسات وذلك حسب المجالات: العسكرية، السياسية، الاقتصادية، والعلمية كذلك لا يعرف أول الدراسات الاستشراقية ولا أول من مستشرق، ولكن من الظاهر جدا أن البدايات كانت أيام ازدهار الأندلس، حيث تواجد مجموعة من الرهبان لدراسة التراث الإسلامي[5].

فبالإضافة إلى دافع اختلاف الحضارة وتفاوتها بين العرب والغرب، وتفوق العرب فيها، توفر دافع آخر لدراسة الشرق وهو الحروب الصليبية: التي كانتِ أيضا بقرار ديني، إذْ تسير الحملات الصليبية باتجاه الشرق العربي الإسلامي تحت سِتار ديني، كانت غايته

2 لميد ني عبد لرحمن حسن، أجنحة لمكر لثلاثة وخو فيها، دمشق، د ر لقلم، ط08، 2000، ص120.

3 حسن محمد خليفة، آثار لفكر لاستشر قي في لمجتمعات لإسلامية، لقاهرة، عين للدر سات و لبحوث لإنسانية و لاجتماعية، ط01، 1997.

4 لميد ني عبد لرحمن حسن، لمرجع لسابق، ص 121.

5 ومن أو ئل هؤلاء لرهبان، لر هب لفرنسي «جربرت» (Gerbert 930 - 1003 م) لذي نتخب بابا لكنيسة روما عام 999م، وذلك بعد تعلمه في معاهد لأندلس وعودته إلى بلاده، ومنهم أيضا لر هب «بطرس لمحترم» (Petrus le Vénérable- 1092 -1156م) ومنهم لر هب «جير ردي كريميونا» (Gerard de Gremona 1114 -1187) (نظر: لميد ني عبد لرحمن، لمرجع لسابق، ص120-121)

عمليًّا: البحث عن حلٍّ لمشاكل المجتمع الغربي المسيحي، وكذلك إقامة كنيسة عالمية، بإخضاع الكنيسة الشرقية لسلطة روما، من خلال إيجاد هدف عام مشترك، هو قتال المسلمين، وتحرير بيت المقدس، وبالتالي فإن الحروب الصليبية في دوافعها وكذلك في أدواتها، كانت أوروبية غربية، إذ تشكّلت معظم جيوش تلك الحروب من فرنسا وإيطاليا، وأسكتلندا وألمانيا، وكان وجود الشرق في ذهن الغرب من خلال النتاج الفكري الأدبي والتاريخي الذي أعقب هذه الحروب[6].

هذا ما أدى إلى إصدار الكنيسة قرار كنسي فحواه ضرورة دراسة المجتمعات الإسلامية وبالخصوص الإسلام وما يرتبط به من علوم عند العرب، وهذا ما يعتبره الباحثون البداية الفعلية للاستشراق، حيث يرى إدوارد سعيد أن «من المتفق عليه إلى حد كبير بين الباحثين - خاصة الغربيين - أن الاستشراق اللاهوتي الرسمي قد بدأ وجوده حين صدور قرار مجمع فيينا الكنسي 1312م، وذلك بإنشاء عدد من كراسي الأستاذية في العربية والعبرية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وأفينيون»[7].

فالأفكار الاستشراقية في رأي البعض نشأت في أحضان الكنيسة، وخضعت فيما صدر عنه لتوجيهاتها، ومن ثمّ لم يكن الاستشراق عملا علميًّا على نحو من الأنحاء، وإنما كان لونا من ألوان المقاومة للمد الإسلامي الذي مثلته الحضارة الإسلامية في الأندلس.

ومع ظهور الموجة الاستعمارية يزيد الاستشراق بدخول مجال التبشير ومجال الاستعمار لذلك يتأسس من هذه اللحظة النظرة التي ترى أن الاستشراق هو فكر لديه أغراض إيديولوجية، كما يقول أحد الكتاب «الميداني عبد الرحمن حسن»: «ونبتت نابتة الفكر الاستعماري في دول أوربا بعد نهضتها واحتاج الطامعون باستعمار بلاد المسلمين إلى زاد من الدراسات الشرقية، فوجهت الدوائر الاستعمارية أعدادا من المتعلمين في بلادها للتفرغ للدراسات الشرقية من جوانب متعددة، لغوية ودينية واجتماعية وتاريخية وسياسية وغير ذلك، وكان كثير منهم من منسوبي الكنيسة الذين يحملون في نفوسهم أهداف التبشير»[8]. ولهذا فحسب هذه النظرة أن الاستشراق قد التقت فيه أهداف جمعيات التبشير وأهداف الدوائر الاستعمارية، غير أن هذه النظرة لها ما يبررها ولها ما يكون معارضا لها من معطيات سنعرضها لاحقا.

- الاستعمار والأنثروبولوجيا:

من الواضح جدا أن الاستعمار قد مهد لوجود نقلة نوعية في الاستشراق من مضمونه الديني إلى مضامين أخرى مرتبطة بمجالات سياسية واجتماعية واقتصادية وكذا ثقافية،

6 زناتي محمود أنور، جذور لاستشر ق، في موقع لألوكة لثقافية: http://www.alukah.net يوم لزيارة: 15 نوفمبر 2014م.

7 إدو رد سعيد، لاستشر ق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة لأبحاث لعربية، لطبعة 07، ص 80.

8 لميد ني عبد لرحمن حسن، لمرجع لسابق، ص 124.

وهـو مـا ذهـب إليـه «المبروك المنصوري» في كتابه «الدراسـات الدينيـة المعاصرة من المركزيـة الغربيـة إلـى النسـبية الثقافية: الاستشـراق، القرآن، الهوية والقيـم الدينية» إذ قسّـم الاستشـراق إلى ثلاث مراحل أساسية هي الإستشـراق الاستعماري (Orientalisme coloniale) ويشـمل كل مـا أنتـج مـن بداية تشـكّل هـذا التوجه مع الحركـة الرومنسـية الغربية إلي حوالي 1960م، الاستشراق ما بعد الاستعمار (Orientalisme après coloniale) وهو التوجه المتشـكل في مرحلة ما بعد الاسـتعمار، ومع بداية القرن الحالي تشـكل ما يعرف بالاستشراق الجديد[9].

فالاسـتعمار قـد حـوّل معنـى الاستشـراق من معنى دراسـة الشـرق فقط، إلى دراسـته لخدمـة أغراضه، وهـو مـا انعكـس علـى ذهنيـة العربـي المسـلم، حيـث يحدثنـا إدوارد سـعيد عـن ذلـك من خـلال تعريف الاستشـراق فيقول: أن الاستشـراق هو دراسـة كافة البنـى الثقافيـة للشـرق مـن وجهـة نظر غربي، المعنـى الأخير هو مهمل ونادر اسـتخدامه والاسـتخدام الأغلب هو دراسـة الشـرق في العصر الاستعماري ما بين القرن الثامن عشر والتاسـع عشـر لذلـك صارت كلمة الاستشـراق تدل علـى المفهوم السـلبي وتنطوي على التفاسير الحضرة والقديمة للحضارات الشرقية[10].

وفي الجزائر ومع بداية خضوعها للاستعمار الفرنسي منذ 1830م لم تكن بمنأى عن الدراسات الاستشراقية، ولكن ما يميز هذه الدراسات أنها كانت دراسات أنثروبولوجية.

وقـد ظهـر مفهـوم الأنثروبولوجيا اسـتجابة لما حـدث من حالات التحول التي شـهدتها أوروبـا، وبالتحديـد خـلال القـرن 16م والقـرن 18م خاصة مـع التطور والتحـول في العلوم الاجتماعيـة بانفصالهـا عـن الفلسـفة واتجاههـا إلـى المنهـج العلمي القائم علـى الملاحظة والتجربـة، بالإضافـة إلـى حركـة الاكتشـافات الجغرافية التي اسـتلزمت دراسـات هذه الثقافات الجديدة.

تحـرص الأنثروبولوجيـا فـي حقولهـا المعرفية على دراسـة الثقافة والتثاقف وشـبكة العلاقات الاجتماعية، الانتشـار الثقافي وشـبكة العلاقات الاجتماعية، القانون، السياسـة، العقيدة، الدين، الاعتقادات، أنماط الإنتاج والاستهلاك، التبادل، التربية، الجنس الاجتماعي والممارسـات الثقافيـة للشـعوب، مـع التأكيد القـوي على أهمية العمـل الميداني وبمعنـى آخـر المعيشـة بيـن المجموعـة الاجتماعيـة التـي تـدرس لفترة زمنيـة طويلة هـذه الحقول المعرفيـة المرتبطـة بعلـم الأنثروبولوجيا جعلـت هذا الأخير في بداياتـه يرتبط بالاهتمام البحثـي بـكل ما هو بعيد، بدائي وغرائي شـكلت مواضيـع القرابة والهوية واللغة والدين والثقافة أهم حقول علم الأنثروبولوجيا[11].

9 لمنصوري لمبروك، لدر سات لدينية لمعاصرة، من لمركزية لغربية إلى لنسبية لثقافية، تونس، لد ر لمتوسطية للنشر، ط01، 2010م، ص 21.

10 إدو رد سعيد، لمرجع لسابق، ذكر في: زناتي محمود أنور، لمرجع لسابق.

11 فوزي عادل، إشكالية لملتقى، في ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في لجز ئر، وهر ن، منشور ت مركز

لقد بدأت الدراسات الأنثروبولوجية في الجزائر باعتبارها دراسات وصفية أو ما يعرف بالمونوغرافيا والإثنوغرافيا، والتي قام بها العسكريون والإداريون، والغرض منها معرفة طبيعة الثقافة والتقاليد الجزائرية، حيث ساهمت هذه الدراسات من أنثروبولوجيا المكتب، التي كان فيها الباحث يبقى في مكتبه وتأتيه المعلومات من المخبرين، إلى أنثروبولوجيا المعايشة، بمعنى يذهب الباحث بحد ذاته إلى المجتمع ويشارك أعضاء الثقافة تقاليدهم وممارساتهم.

ومن هنا تتأسس اللحظة الوجودية بين الاستعمار وبين الأنثروبولوجيا حيث أننا نجد أن كِلا من أفكار الأمبريالية الاستعمارية المعاصرة وأفكار الأنثربولوجيا الحديثة متوافقتان، زمانيا من خلال أنهما تعودان إلى النصف الثاني من القرن 19م، وإيديولوجيا، من خلال النزعة المركزية للدول الأوروبية التي كانت ترى التخلف في الشعوب الإفريقية والآسيوية، والشعوب المغاربية بالخصوص، مما جعل التعامل معها في أدبيات الأنثروبولوجيين بوصفها مجتمعات «بدائية» على عكس المجتمعات الأوروبية التي هي متحضرة.

لذلك يقول ريفيه (Rivet): «لا استعمار جيد دون إثنولوجيا مٍحكمة ولا يجوز أن يتم الاستعمار بالتجريب حين تساعده أضواء الملاحظة العلمية سلفا على إتمامه وبمعدل نجاح كبير»[12]. مما يبين أن الاستعمار قد أدرك منذ الوهلة الأولى ومن أجل استعمار سهل من الضروري معرفة تقاليد وثقافة الشعوب المستعمرَة دون الحكم عليها أو الانتقاص من قدرها حتى يستغل ويسطر على الشعوب ليس سياسيا فقط وإنما ثقافيا كذلك، وإن كان قد أدرك ذلك متأخرا.

لقد تجسد ذلك من خلال مؤتمر «التطور الثقافي للشعوب المستعمرة» المنعقد في باريس عام 1937م، حيث أهم ما جاء فيه: «ينتقد بعض الممدّنين الذين لا إلمام لهم بهذا العلم ودون وعي منهم بسرعة جملة من المؤسسات المجربة والمضمونة إلى حدّ ما والتي أثبت الوقت الحاجة إليها وإن مؤقتا...لا يمكن رفض كل عادات الشعوب الأصلية وتقنياتها جملة واحدة...على العكس لكي يكون للعمل الاستعماري ثمرته عليه أن يكون مشاركة خالية من الأخطاء والاحتقار وسوء التفاهم أو سوء التفاهم المتبادل»[13].

لهذا لا نجزم أن أنثروبولوجيا الاستعمار كانت بريئة من شطحات كولونيالية صرفة، عن طريق استخدام علم الأنثروبولوجيا (وإن كان يسمى آنذاك بالأثنولوجيا) لخدمة المستعمر بهدف معرفة الشعب وطبيعة الأرض حتى تسهل مهمة السيطرة عليه وإخماد مقاوماته، «فقد توصل المحتل إلى أن الاحتلال العسكري يجب أن تصحبه

لبحث في لأنثروبولوجيا لاجتماعية و لثقافية، 1999م، ص13.

12 جير ر لكلرك، لأنثروبولوجيا و لاستعمار، تر: جورج كتورة، بيروت، لمؤسسة لجامعية للدر سات و لنشر و لتوزيع، ط02، 1990م، ص 107.

13 جير ر لكلرك، لمرجع لسابق، ص ص 106-107.

معرفة بالخصائص الجغرافية للأرض وكذا الأنماط الثقافية والاجتماعية والدينية والمهيمنة على الأوساط الشعبية، فبدأ الاهتمام بالبحث في الإنسان الجزائري، وكان العسكريون الفرنسيون الأوائل هم الأوائل الذين خاضوا في الدراسة الأنثروبولوجية في الجزائر، ولا زالت أعمال كوفيه(Cauvet) والإخوة مارسي (Marcais) وباسي (Basset) وألفرد بل (A.Bell) تشهد على ذلك الاهتمام الذي خصته الإدارة الاستعمارية بالمجتمع الجزائري ومكوناته الاثنية والدينية وغيرها»[14].

غير أنه رغم استفادة الاستعمار من الأنثروبولوجيا إلا أنها في حد ذاتها قد استفادت من التوسع الاستعماري، لأن الدراسات الأنثروبولوجيا لم تخدم الاستعمار فحسب، وإنما هي كذلك استفادت من خدماته مما يبرر العلاقة التبادلية بينهما.

إذ لا يمكن إنكار الخدمات المتبادلة بين الاستعمار والأنثروبولوجيا، فكما قدمت الأنثروبولوجيا خدمات جليلة للحركة الاستعمارية، فلقد استفادت هي الأخرى من خدمات الحركات الاستعمارية والتي كان لها أثر كبير في تقدّم الدراسات والمناهج الأنثروبولوجية، فمن المعروف أن القرن 19م كان قرن التوسعات الاستعمارية بهدف استعمار المجتمعات البدائية من أجل إحكام السيطرة عليها واستغلالها سياسيا واقتصاديا وثقافيا ودينيا، ومن هنا نشطت الدراسات الأنثروبولوجية بأهدافها النظرية والتطبيقية، متخذة من هذه المجتمعات الصغيرة مجالا لدراستها[15].

فالاستعمار قد فتح المجال للأنثروبولوجيا لكي تتوسع وتتعرف على ثقافات العالم والثقافات الشرقية على وجه الخصوص، إلا أن نظرته كانت محملة بترسانة إيديولوجية من نظرة مركزية أساسها التمركز الأوروبي المرتكز على الحداثة، وثانيها النظرة الدونية للشعوب المستعمرة، مما جعل وصفها بالبدائية، لهذا فدراستها ليس لتحليلها وإنما دراستها بالوصف أو ما يعرف بالمونوغرافيا حتى يسهل التحكم فيها.

مما يبرر التقاء الأنثروبولوجيا بالاستعمار في النزعة الإمبريالية، حيث «الأنثروبولوجيون أنفسهم يعترفون اليوم بأن اختصاصهم العلمي هذا يستمد موضوعه الفعلي من النزعة الإمبريالية، ويستوحي منهجه من النظرة الاستعمارية فأصبح الاهتمام بتلك الشعوب ووصف مؤسساتها من أولوياتهم»[16].

مع بداية تأسيس الدراسات الأنثروبولوجية وجدت نفسها مع الحركات الاستعمارية والتي احتضنتها بالدعم والمساندة، فمن الناحية التاريخية وتأكيدا عليها أن الأنثروبولوجيا

14 أور غي أحمد، « لأنثروبولوجيا و لاستعمار-قر ءة في صورة لجز ئر في لمؤلفات لأنثروبولوجية لاستعمارية» ص272-296، جامعة سيدي بلعباس لجز ئر، لمجلة لمغاربية للدر سات لتاريخية و لاجتماعية، لعدد 07/ديسمبر 2013م، ص 282.

15 سعيدي محمد، لأنثروبولوجيا بين لنظرية و لتطبيق-در سة في مظاهر لثقافة لشعبية في لجز ئر، أطروحة دكتور ه في لأنثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، كلية لآد ب و لعلوم لإنسانية و لاجتماعية، 2007م، ص 34.

16 أور غي أحمد، لمرجع لسابق، ص 285.

«تطورت في الوقت نفسه الذين كانت فيه حركات الاستعمار تنتشر في أقاصي الكرة الأرضية»[17].

غير أن الدراسات الأنثروبولوجية لم تكن محايدة، بل نتج عن ذلك التفاعل ما بينها وبين الاستعمار النظرة الأولى الانقسامية ثم جاءت بعدها نظرة القطيعة.

ثانيا: إشكالية والقطيعة في الدراسات الاستشراقية

قد تعرفنا عن بداية الدراسات الاستشراقية والتي تمظهرت في الدراسات الانثروبولوجية، وبفعل احتكاك الاستعمار بالأنثربولوجيا، فقد اختار الاستعمار نموذج إيديولوجي توجهه وتخدمه مع الأنثروبولوجيا، ألا وهو أنثروبولوجيا الانقسامية أو ما يعرف بأنثروبولوجيا التجزئة.

- أنثروبولوجيا التجزئة:

تعرف أيضا بالأنثروبولوجيا الانقسامية نسبة إلى التحليل الانقسامي، الذي يتصف بتحليله للمجتمع، ويعتبر إميل دوركايم (E.Durkeim) أول من استعمل مفهوم الانقسامية لدراسة المجتمعات وتطورها، وذلك في كتابه «تقسيم العمل الاجتماعي» (De la division social 1893) والفكرة الرئيسية للكتاب تتمحور حول أن المجتمعات تنتقل تدريجيا عبر التطور التاريخي من شكل التضامن الآلي إلى أشكال التضامن العضوي، بمعنى آخر: من تضامن يؤسسه التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع إلى تضامن يفرضه الاختلاف والتكامل، إن أشكال التضامن العضوي هي التي تسود في أوروبا المعاصرة، أما مجتمعات التي يسود فيها التضامن الآلي فهي ما يمثله نظريا العشيرة البدائية[18].

ومما هو جدير بالذكر أن العشيرة البدائية تبقى نظريا، وليس ما يثبتها واقعيا، وكذلك تاريخيا، لأنه يوجد الكثير من المجتمعات تتكون من مجموعات ولكنها تتصف بنفس الخصائص، وكل مجموعة فيها عشائر، لذلك تم التحدث عن مجتمع انقسامي.

نفس النظرة تستمر لدى «إفنس برتشارد» (E.Pritchard)، الذي كان مساعد «راد كليف براون» (R.Brown) ومترجم أعمال دوركايم إلى اللغة الإنجليزية، وقد اعتبر أول من عاين المجتمعات بنظرة انقسامية، وبالتحديد قبائل النّوير السودانية.

تعيش قبائل النوير في أعالي النيل، وقد عاين برتشارد لدى هذه القبائل أهم معالم النظام الاجتماعي الانقسامي، فتقسيم العمل بسيط جدا لا يتجاوز مستوى العلاقات العائلية، كما أن الأنشطة الاقتصادية وأشكال الملكية ذات طابع جماعي، إضافة إلى

17 Michel Leiris, Cinq études d’Anthropologie, Paris: gauthier, 1969, p33.

18 ليليا بنسالم، « لتحليل لانقسامي لمجتمعات لمغرب لكبير: حصيلة وتقييم» ص 11–42، في: لأنثربولوجيا و لتاريخ حالة لمغرب لعربي، ترجمة: عبد لأحد لسبتي وعبد للطيف لفلق، لمغرب، د ر توبقال للنشر، ط02، 2007، ص ص 11–12.

انعدام أيّ نوع من التفاوت الاقتصادي.

تمثل السلالة الأبوية أساس نظام القرابة الذي يعتمد عليه التنظيم السياسي العائلي لدى النوير، وينتمي الأفراد في مستوى أول إلى القبيلة وهي أوسع مجموعة يشعر أعضاؤها بواجب التكتل من أجل الغزو والدفاع، وينتمي الأفراد في مستوى ثان إلى العشيرة وهي أكبر تجمع للسلالات[19].

في هذا المستوى بقي النموذج الانقسامي ذو طبيعة علمية، لكن ما لبث أن استغله الاستعمار إيديولوجيا، عن طريق دراسة المجتمع الجزائري وتمت تجزئتة حسب المجالات، الاجتماعية، الدينية، السياسية، والثقافية.

فبالنسبة للتجزئة الاجتماعية، فقد اهتمت بدراسة الدواوير والمداشر باعتبارها وحدات صغيرة أنثروبولوجية، والنظرة الأعمق باعتبارها قبائل وعشائر، وهذا ما قام به الاستعمار من تجزئة أيضا ثقافية تحت قاعدة فرق تسد، بخلق التشتت بين القبائل، أمازيغ، توارق، شاوية، عرب، وغيرها، وكذا رؤية البربر بأنهم ذوي أصول أوروبية لضربهم بعرق العرب والصراع بينهم لخدمة أهداف الاستعمار، بالإضافة إلى دراسة القرى كما فعل الفرد بل كما سنوضح ذلك، وإن كانت دراسته علمية إلا أن الاستعمار قد استغلها وغيرهم من الأنثربولوجيون.

أما من الناحية الدينية فقد جرى تجزئة إلى الدين الإسلامي إلى دين شعبي موالي للاستعمار، وبدأت البدع والخرافات تنتشر دون نسيان السحر والشعوذة بتوظيف فقهاء تقليدين يزرعون ذلك في المجتمعات الجزائري.

في حين التجزئة السياسية تجسدت من خلال إيجاد وسيط بين السلطة الاستعمارية وفئات الشعب الجزائري وهم قياد أو بشاوات لخدمة مصلحتهم كذلك.

كان لهذه التجزئة أثر منهجي وآخر نظري، فالأثر المنهجي وهو بروز المركزية الاستعمارية ومقابلتها على اعتبار الشعوب المستعمرة شعوب بدائية، وتميز بالثنائيات[20]:

1. المعارضة بين العصري وما قبل العصري: المجتمعات المغاربية تعيش في تخلف أو فيما قبل الحداثة، بينما المجتمعات الأوروبية تعيش الحداثة.

2. المعارضة بين الاقطاعية والرأسمالية: المجتمعات المغاربية تعيش في ظل نظام إقطاعي، في حين الأوربية تعيش الرأسمالية.

3. المعارضة بين اللاصناعة والصناعة: المجتمعات المغاربية هي غير مصنعة، أما الأوروبية هي مجتمعات مصنعة.

4. المعارضة بين الأسطوري والعلمي: بمعنى أنه في نظر المستعمر أن الشعوب المستعمَرة نسق فكرها أساسه الخرافة والأسطورة، على عكس المجتمعات الأوروبية التي يمتاز فكرها بالمنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجريب.

19 ليليا بنسالم، لمرجع لسابق، ص ص 12-12.

20 أرز زي محمد، و قع لبحث لأنثربولوجي في لجز ئر، كلودين شولي أنموذجا، بحث غير منشور، ص 10.

وتكملة لذلك تأسس الأثر النظري، والذي يَعتبر المجتمعات المغاربية والمجتمع الجزائري خاصة بأنها لا تفكر،مما يستدعي الهيمنة عليها والسيطرة عليها بمعرفة طريق عيشها وجوانب اجتماعية وثقافية، ليأت دور الأنثروبولوجيا لتقوم بهذه المهمة لتسهيل العملية الاستعمارية، لكن لم يطل الزمن حتى تفطنت الأنثروبولوجيا أن تفطنت لهذه الإيديولوجيا الاستعمارية لتتأسس أنثروبولوجيا القطيعة.

- أنثروبولوجيا القطيعة:

ظهرت أنثروبولوجيا القطيعة كاتجاه ضد الأنثروبولوجيا الانقسامية في كل مبادئها، لأنها اكتشفت أن المجتمع الجزائري هو مجتمع لا يمكن تطبيق عليه الانقسامية القبلية، وهو ليس بمعزل عن الحداثة وعن التفكير، وقد مثله أنثروبولوجيون أمثال: جاك بيرك(J.Berque) وبيار بورديو (P.Bourdieu) وجرمين تليون (G.Tillion) وغيرهم.

أهم أساس لأنثروبولوجيا القطيعة هي دراسة المجتمع المغاربي والجزائري بالخصوص بطريقة حيادية دون الحكم عليه، وكذا نفي تبعيته للاستعمار، حيث يقول «جين موزيه»(J.Mouzet) في كتابه «L'Algerie Kabylisée»: «الجزائر البدوية التي كانت فيما سبق قوية جدا لم تعد موجودة، أو على الأقل لم تعد لها أي أهمية، الجزائر الآن حضرية بنسبة 95%، التصنيف القديم بين البدو والحضر لم تعد له أية أهمية أيضا، تماما مثل التصنيف الجزائر التقليدية والجزائر المتطورة، في الواقع من الظاهر أن الجزائر التي يقال عنها تقليدية هي التي تغيرت بها ظروف العيش أكثر، وعكس ذلك الجزائر التي يقال عنها متطورة هي التي ينبعث فيها الماضي بكل قوة في بعض الأحيان»[21].

من هذا القول يتبين لنا أن نظرة المفكر في أنثروبولوجيا القطيعة ركزت على الازدواجية المتداخلة بين التقاليد والحداثة، وأن المجتمع رغم حالة الاستعمار التي يعشها هو في حالة من الحداثة وفي كنف التقاليد، والتي تظهر في النظرة السابقة أنها ضعيفة، إلا أنها قوية.

من هنا جاءت الدراسات الأنثروبولوجية لتركز على مواضيع الدالة على قوة التقاليد مثل: أهمية الشرف عند القبائل، الكرامة، التضامن القبلي، المرأة ومكانتها، هذه القيم كلها تساهم في خلق الانسجام داخل الجماعات والقبائل وتعبر عن الثقافة والحياة الاجتماعية.

ومنه فإن الأنثربولوجيا في إطار دراستها للمجتمع الجزائري قد مرت بهاتين المرحلتين وإن كانتا غير منفصلتين، وتبيانا لذلك سنركز على أنموذجين «ألفرد بل» و«بيار بورديو»، يمثل كل واحد ومنهما اتجاه من الاتجاهين السابقين.

ثالثا: الالتقاء والافتراق بين دراسة بل وبورديو

ليس غرضنا من عرض الأنموذجين هو أفضلية أحدهما على الآخر، وإنما هو المقارنة

21 فيليب لوكا وجان كلود فاتان،جز ئر لأنثروبولوجيين- نقد لسوسيولوجيا لكولونيالية، ترجمة: محمد يحاتن وآخرون، منشور ت لذكرى 40 للاستقلال، 2002م، ص277.

بينهما من خلال الاتجاهين السابقين للأنثروبولوجيا وهو ما نريده من خلال عرض أهم أفكارهما، فألفرد بل اهتم بدراسته إليه حول المساجد، بينما بورديو من خلال دراسته حول القبائل.

- ألفرد بل ودراسته لمساجد بني سنوس:

ولد ألفرد بل (Alfered Bel 1945- 1873) بمدينة سالين الفرنسية سنة 1873م، وتوفي بمكناس سنة 1945م. درس «بثانوية بيسانسون»، وحصل على البكالوريا العلمية سنة 1890م، وبعدها أصبح أستاذا معيدا بإعداديتي أوكسير وبليدا 1891م، ثم في ثانوية وهران سنة 1892م، وحصل على البروفي في العربية سنة 1897م، ومرّ إلى ثانوية الجزائر، وساعده هذا في الحصول على الدبلوم سنة 1899م.

وتم تعويض دوتي بـ «بل» كأستاذ للآداب بمدرسة تلمسان، ولقي تقديرا عند مدير المدرسة ويليام مارسي، في سنة 1902م نشر في المجلة الآسيوية دراسة حول «الجازية، أغنية عربية من خلال ملاحظات حول بعض الأساطير العربية وسلوكات بني هلال».

وفي سنة 1903 نشر عملا تاريخيا في مجلة الإرساليات الإفريقية Bulltin de CorrespondanceAfricaine الصادرة عن مدرسة الآداب الجزائرية، وكانت الدراسة حول «بنو غانية: آخر ممثلي الإمبراطورية المرابطية وصراعهم مع الموحدين»، في سنة 1905م، اختاره ويليام مارساي ليكون على رأس مدرسة الجزائر.

في نفس السنة شارك في المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين المنظم في الجزائر، وكانت مشاركته بعنوان: «بعض طقوس الاستمطار في وقت الجفاف لدى المسلمين المغاربيين». وقد راجع كولدزيهر هذه الدراسة في مجلة تاريخ الأديان، وقدّر منهجه المقارن، ومقارباته الإثنوغرافية العامة، للطقوس المستعملة لدى البدائيين من جهة، وفي البقايا الوثنية الشعبية في أوروبا من جهة أخرى.

نشر سنة 1908م في مجلة دراسات إثنوغرافية وسوسيولوجية مع أرنولد فان غينب، عضو المعهد الإثنوغرافي بباريس، مقالا بعنوان «السكان المسلمون في تلمسان». وسنة بعدها، اقترح ليكون مديرا لمدرسة الجزائر، لكنه فضّل أن يبقى في تلمسان، التي شغل فيها عدة مناصب بتكليف من الحكومة الفرنسية بالجزائر.

ونشر سنة 1911-1913 باشتراك مع «كوتسي بوالي»، نص وترجمة «تاريخ بني عبد الواد وملوك تلمسان» المؤلف من قبل أخ عبد الرحمن ابن خلدون. في سنة 1913، ورفقة «بروسبير ريكارد» أغنيا الدراسات حول الصناعات المحلية بالجزائر، وأنجزا دراسة بعنوان «عمل الغزْل ب تلمسان». كما ساهم بأعمال في المجلة الأركيولوجية، التابعة لمجموعة المتحف الأركيولوجي في تلمسان[22].

استدعاه «ليوطي» لينظم ويشرف على تعليم الأهالي في منطقة مكناس وفاس،

22 ألفريد بل، بني سنوس ومساجدها في بد ية لقرن لعشرين در سة تاريخية أثرية، تعريب: محمد حمد وي، لجز ئر، موفم للنشر، 2011م، ص 19-33.

وفيها أصبح مديرا للإعدادية الإسلامية. ورأى أنه يجب التخلي عن إرادة إصلاح الجامع-الجامعة القرويين القديم، وتركه يموت بهدوء، لكنه سرعان ما تصادم مع «غاستون لوث» القادم من تونس، الذي اقترح تطبيق نموذج المدارس الجزائرية في المغرب، وتدريس اللغة العربية فقط في الإعدادية الإسلامية بفاس والرباط. وهو التوجيه الذي لم يتخل عنه إلا سنة 1918م.

واصل بل تطبيق منهجه للاكتشاف التاريخي والإثنوغرافي ونشر «المخطوطات العربية بفاس» 1917-1919م، وفهرس الكتب العربية بمكتبة جامع القرويين بفاس، ولوحة الصناعات الزليج بفاس 1918م، والمجموعة البيوغرافية «تكملة الصلة لابن العبّار»، بالاشتراك مع محمد بن شنب 1920م. وأصدر «تاريخ المدينة من خلال المرينيين المعاصرين، زهرة الآس» 1923م. عاد إلى تلمسان بطلب من «جورج مارساي»، رفقة زوجته التي كانت مفتشة للتعليم الأهلي الفني المهني والصناعي في الجزائر 1921، وتابع معها خطة الحفاظ وتكييف الحرف التقليدية، وتثمينها في نفس الوقت مع السياحة الثقافية[23].

حصل سنة 1936 على التقاعد وأسس جمعية أصدقاء تلمسان القديمة، واستقبل كرئيس للمؤتمر الثاني لفيدرالية الجمعيات العالمة لإفريقيا الشمالية. ودافع عن مشروع بحث واسع حول الصناعات التقليدية المحلية دون أن ينجح في ذلك. استقر بين 1942-1943م بمكناس عند ابنه لوسيان ليشتغل على الجزء الثاني من كتاب «الدين الإسلامي في بلاد البربر» الذي صدر جزءه الأول سنة 1938م، وتوفي قبل إنجاز هذا العمل عن سن تناهز الثانية والسبعين.

لم يحظ ألفرد بل باهتمام كبير لدى المهتمين بتاريخ المعرفة الفرنسية بالجزائر والمغرب، مقارنة بزميليه رينيه باسيه و«إدموند دوتي» من مدرسة الجزائر. فـ «أندري آدم» ذكر له 12 عملا كما أورد ذلك في البيبليوغرافيا النقدية، علما أن آدم لا يذكر إلا الدراسات التي أنجزت حول المغرب. أما «آلان مسعودي»، الذي وصف بل بالمستعرب، فذكر دراسات لم يحصها آدم، وهي حوالي ثمان دراسات يمكن اعتبارها بطلب من الحكومة الفرنسية بالجزائر، ومعظمها أنجزت حول الجزائر. أما «جاك بيرك» في تأريخه للسوسيولوجيا المغاربية فتجاهل «بل» تماما. وفي الاتجاه نفسه سار الخطيبي حيث لم يذكره على أساس أن أبحاثه ليست سوسيولوجية[24].

ولنأخذ دراسته «بني سنوس ومساجدها في بداية القرن العشرين»، فهي دراسة تاريخية أثرية لمساجد قرية بني سنوس وتتكون من:

23 يونس لوكيلي، ألفرد بل: لباحث في تاريخ أسلمة لبربر، في موقع أنترتروبوس: لموقع لعربي لأول في لأنثروبولوجيا و لسوسيوأنثروبولوجيا، في لر بط: http://www.aranthropos.com، يوم لزيارة: 15 سبتمبر 2014م.

24 يونس لوكيلي، لمرجع لسابق.

1. بلد بني سنوس وسكانه: نبذة تاريخية
2. ديانة بني سنوس ومساجدهم
3. صيانة مساجد بني سنوس ودفع أجور عمالها
4. دراسة مساجد بني سنوس الرئيسية: - قرية تافسرة ومسجدها - قرية الثلاثا ومسجدها - قرية الخميس ومسجدها - قرية بني عشير ومسجدها

يعتبر محمد حمداوي دراسة «بل» دراسة قيمة بما تحمله من وصف دقيق لمساجدها ولسكان المنطقة، غير أنها بحكم أنها كانت موجهة للسلطة الفرنسية الاستعمارية، وإن كانت نوايا «بل» حسنة وغرضه المحافظة على المساجد الأثرية والعتيقة، والمحافظة عليها بترميمها، إلا أن السلطة الاستعمارية تجاهلتها، ولكن في نفس الوقت استغلت دراسة ألفرد بل لتسهيل التحكم في المساجد، بتعيين أئمة رسميين، يقومون بممارسات سلبية، كسرقة أموال الوقف، وهذا ما يشير إليه ألفرد بل بقوله: «يجب الإعتراف بأن هذه المصلحة (الحبوس) التي يسهر عليها المسلمون، لم يكن يعهد بها دائما إلى موظفين منضبطين ونزهاء، وأنه عادة ما كانت أموال الحبوس تختلس من طرف الموظفين المسلمين الذين كانت توكل إليهم مهمة حفظها»[25]، ولكن ما يعاب عليه أنه أطلق حكما عاما وشاملا، ولم يستثن بوجود أئمة آخرين نزهاء وشرفاء

وبالتالي تعتبر دراسة «بل» ذات قيمة علمية إلا أنها بحكم ارتباطها بالاستعمار جعل المفكرين الآخرين ينظرون إليها نظرة سلبية إن لم نقل إهمالها.

بيار بورديو ودراسته للمجتمع القبائلي:

يمثل بورديو احد رواد اتجاه القطيعة في الأنثروبولوجيا، حيث ولد «بيير بورديو» في عام 1930م في «دنغيون» الواقعة في المنطقة الجبلية المعروفة بـ «جبال البرنيس» في جنوب فرنسا، وكان والده يعمل ساعيا للبريد. يمتاز سكان هذه المنطقه بلكنة فرنسية تميزهم عن باقي مناطق فرنسا، وقد ظلت هذه اللكنة تميز بورديو طوال حياته، وكانت سببا في جعل سكان باريس يعتقدون أنه أجنبي، وربما كان هذا الانتماء الجغرافي سببا في تشكل إحساسه وتجربته باعتباره غريبا أو أجنبياً، مما جعله يمتلك منظورا مختلفا مكنه بعد ذلك من الوقوف على رؤية مختلفة للحياة وللثقافة وللمجتمع في فرنسا.

التحق بورديو خلال عامي 1950-1951م، كغيره من معاصريه، مثل «جاك داريدا» على سبيل المثال، بالمعهد الباريسي المعروف والرفيع المستوى «معهد لويس العالي»، كما حاز عام 1955م على الإجازة لتدريس الفلسفة من «دار المعلمين العليا»، والمعروفة بـ «التبريز»، وكان أستاذه آنذاك الفيلسوف الفرنسي «لوي التوسير». انتقل بورديو بعد ذلك للعمل في الجزائر كجزء من تأديته الخدمة العسكرية الإلزامية، وقد أتاحت له

25 ألفريد بل، لمرجع لسابق، ص57.

تجربته هناك، بصفته مدرساً، معاينة السياسات الكولونيالية الفرنسية عن قرب، إلا أن إقامته في الجزائر لم تدم طويلا، إذ اضطر لمغادرتها قسريا عام 1960م وذلك على ضوء تداعيات الأوضاع السياسية الناتجة عن نضال الشعب الجزائري ضد السلطات الاستعمارية الفرنسية هناك، لقد تعرّض بورديو وآخرون من المثقفين الفرنسيين المنتمين للتيارات اليسارية والليبرالية إلى التهديد بالقتل مما اضطره للعودة لفرنسا. كانت سنواته تلك حدثا تأسيسياً، إذ قادته تجربته في الجزائر للانطلاق من الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. عندما عاد بورديو إلى فرنسا بعد عمله الحقلي في الجزائر، عمل في بداية سنواته أستاذا مساعدا في «جامعة السوربون» ثم في «جامعة ليل». خلال تلك السنوات (1960-1962م)، قام بورديو بالاطلاع على أفكار «إميل دوركايم» و«ماكس فيبر» و«كارل ماركس» و«ألفرد شاتز» و«فردينان دي سوسور»، كما قام بإلغاء محاضرات حول أفكار ونظريات هؤلاء المفكرين الاجتماعيين وكذلك حول الأنثروبولوجيا البريطانية وعلم الاجتماع الأمريكي. لقد وفّرت له تلك السنوات الفرصة للتعرف والعمل المباشر مع «ريمون أرون» حيث تمكن الأخير من تلمس إمكانيات بورديو الفكرية[26].

وأصبح بورديو بعد ذلك من أهم علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون في فرنسا، بتنوع وتعدد مؤلفاته من الأنثربولوجيا إلى التربية وحتى الإعلام والسياسة حتى وافته المنية سنة 2002م.

وتمثل أهمية بورديو في مكانته في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا لأسباب أهمها[27]:

- استطاعته التغلب على التعارض والجدل الدائر حول العلاقة بين البناء والفعل.
- انشغاله بالعمل الإمبريقي التطبيقي المنتظم، استنادا إلى الإثنوغرافيا وأساليب المسح الاجتماعي والتنظير النقدي.

بالإضافة إلى قطيعته مع المعرفة الاستعمارية وهذا ما يميزه عن «ألفرد بل» حيث أن بحوث «بل» كانت موجهة أما «بورديو» فقد كانت دراسته حول القيم القبائلية كالشرف، وكيف أن «بورديو» استطاع أن يجد علاقة بين الشرف وبين السوسيولوجيا الغربية.

في إطار إقامته في الجزائر كمؤدي للخدمة الوطنية كانت له ملاحظة بالمشاركة مع سكان القبائل، وقد وظف من خلال دراسته الميدانية واستنتج مفهوم «الرأسمال الثقافي والرأسمال الرمزي»، وقد ركز عليه بورديو باعتباره قابل للتحول إلى رأسمال مادي أو اقتصادي، وهذه السمة في رأي بورديو عامة في كل الاجتماعات البدائية والحديثة على السواء، ولا يوجد مجتمع بدونها.

26 عبد لله يتيم، بيير بورديو، ص 47-70، مجلة إضافات، لعدد لر بع عشر/ربيع 2011م، ص ص 48-49.

27 إسماعيل حسن عبد لباري وآخرون، كتابات جتماعية معاصرة، لقاهرة، مركز لبحوث و لدر سات لاجتماعية، ط01، ص ص 121-122.

وبناء على ذلك فإن رأسمال الثقافي هو أنساق رمزية، وهو موضوع صراع بين القوى الاجتماعية المختلفة، وهدف كل قوة اجتماعية في صراعها الاجتماعي الهيمنة على حقل الثقافة وإنتاج وتوزيع رأس المال الثقافي فيه وذلك بغية احتكار العنف الثقافي في المجتمع، «أي احتكار قدرة فرض معاني ومبادئ بناء الوقائع الاجتماعية وفق مصالح هذه القوة الاجتماعية..وتحويل ما تمتلكه من رأس مال مادي إلى رأس مال ثقافي كغطاء مقبول ومشروع تحمي به مصالحها الاقتصادية»[28]، ولقد استلخص بورديو هذه المفهوم من خلال دراساته للمجتمع القبائلي في الجزائر، ومثال ذلك الرجل يتمتع بالسمعة والحسب والنسب يستطيع أن يذهب إلى السوق بلا مال ويأتي معه بأشياء من السوق معتمدا على اسمه وسمعته وجاهه.

ومنه فإن دراسة كل من بل وبورديو وإن اختلف موضوعها إلا أنهما يختلفان أيضا من حيث الإيديولوجية التي كانت تتحكم في دراستها، فإيديولوجية «بل» كانت موجهة من قبل الاستعمار، رغم علميتها، وبورديو كانت في قطيعة مع الاستعمار ومع إيديولوجيته مم جعلها اكثر علمية من دراسة ألفرد بل.

خاتمة:

في ختام هذه الورقة، وعلى ضوء ما سبق نستنتج أن الدراسات الأنثربولوجية الاستشراقية في الجزائر قد كان لها إيديولوجية استعمارية تحركها في بداية فترة الاستعمار 1830م، من خلال أنثربولوجيا التجزئة، وذلك لتسهيل عملية الاستعمار، إلا أنه مع بداية أربعينيات القرن العشرين ظهرت قطيعة مع الإيديولوجية الاستعمارية التي مثلته أنثربولوجيا القطيعة. ونحن اليوم بحاجة إلى هذه الدراسات بشقيها المؤدلجة وغير المؤدلجة، لأنها تساعدنا على فهم مجتمعنا الجزائري في تلك الفترة وفهم تغيراته مقارنة بالفترة الحالية على كل الأصعدة الدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية.

28 شبل بدر ن وحسن لبيلاوي، علم لاجتماع لتربية لمعاصر، لإسكندرية، د ر لمعرفة لجامعية، ط02، 2003م، ص108.

المراجع:

1. الميداني عبد الرحمن حسن، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، دمشق، دار القلم، ط08، 2000، ص120.

2. إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة 07.

3. أرزازي محمد، واقع البحث الأنثربولوجي في الجزائر، كلودين شولي أنموذجا، بحث غير منشور.

4. إسماعيل حسن عبد الباري وآخرون، كتابات اجتماعية معاصرة، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية.

5. المنصوري المبروك، الدراسات الدينية المعاصرة، من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، تونس، الدار المتوسطية للنشر، ط01، 2010م، ص 21.

6. ألفريد بل، بني سنوس ومساجدها في بداية القرن العشرين دراسة تاريخية أثرية، تعريب: محمد حمداوي، الجزائر، موفم للنشر، 2011م.

7. أوراغي أحمد، «الأنثروبولوجيا والاستعمار-قراءة في صورة الجزائر في المؤلفات الأنثروبولوجية الاستعمارية» ص272-296، جامعة سيدي بلعباس الجزائر، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 07/ديسمبر 2013م.

8. جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، تر: جورج كتورة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط02، 1990م.

7. حسن محمد خليفة، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط01، 1997.

8. زناتي محمود أنور، جذور الاستشراق، في موقع الألوكة الثقافية:

http//:www.alukah.net/culture #/48017/ 0/ixzz3J Aye Cdmr

يوم الزيارة: 15 نوفمبر 2014م.

9. فوزي عادل، إشكالية الملتقى، في ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، وهران، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 1999م.

10. فيليب لوكا وجان كلود فاتان،جزائر الأنثروبولوجيين- نقد السوسيولوجيا الكولونيالية، ترجمة: محمد يحاتن وآخرون، منشورات الذكرى 40 للاستقلال، 2002م.

11. سعيدي محمد، الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق-دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجيا، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، 2007م.

12.شبل بدران وحسن البيلاوي، علم الاجتماع التربية المعاصر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط02، 2003م.

13.عبد الله يتيم، بيير بورديو، ص 47-70، مجلة إضافات، العدد الرابع عشر/ربيع

2011م.

14. ليليا بنسالم، «التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة وتقييم» ص 11-42، في: الأنثربولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، المغرب، دار توبقال للنشر، ط02، 2007.

15. يونس لوكيلي، ألفرد بل: الباحث في تاريخ أسلمة البربر، في موقع أنترتروبوس: الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا والسوسيوأنثروبولوجيا، في الرابط: http:// www.aranthropos.com، يوم الزيارة: 15 سبتمبر 2014م.

16. Michel Leiris, Cinq études d’Anthropologie, Paris: gauthier, 1969

التجليات الجمالية للعمران العربي في فن التصوير الاستشراقي

د. لعمى عبد الرحيم / جامعة المدية

مقدمة:

لا جرم أن العمران العربي لا يفهم سوى بنظرة أكثر شمولية وعمق، فتشكيله ونضجه أملته روافد متعددة حضارية ودينية وأيضا مناخية، وهي في مجملها تمثل الرؤية العامة التي تشمل البيئة الدينية والاجتماعية والثقافية وغيرها...

وباعتبار العمران يكتسي أهمية في التعبير عن الأهداف المرتبطة بالرؤية السالفة الذكر متمثلة في الغايات الاجتماعية والاقتصادية والدينية والتربوية والسياسية، خاصة إذا ما تم توظيفه مثل صورة بصرية رمزية، كبناء المدن والحصون ودور العبادة والحكم، وهنا لا بد أن نذكر أن كثير من الحضارات المتعاقبة ومنها الحضارة العربية الإسلامية قدمت ضروبا من فنون العمران، بل أصبحت النماذج المعمارية في الشرق وبخاصة العالم الإسلامي مصدرا للاستشراق، إذ تفطن علماء الغرب المهووسين بحضارة الشرق إلى أهيمنة العمران الشكلية بما يقدمه من قيم جمالية .

وما أريد ذكره هنا بالخصوص فن التصوير الاستشراقي من خلال تقديم نموذج حي عن أنجح فناني فن التصوير وأكثرهم إنتاجا الفنان الفرنسي جان ليون جيروم، الذي انتقل بين دول الشرق مما مكنه من تسجيل الأحداث تسجيلا واقعيا تاركا بصمته الأكاديمية في أسلوب المعالجة الفنية، سنوضحه لاحقا بتقديم تحليل وصفي وفني لبعض من أعمال المصور.

بداية لماذا العمران العربي وليس الإسلامي ؟ ما الدعامة التي اعتمدت عليها، فثمة تساؤلات حول مفهوم العمارة أو العمران، فالبعض يرون أنه لا يجوز وصف المباني والعمائر التي شيدت في مختلف مناطق العالم الإسلامي عبر التاريخ بأنها إسلامية، وأصحاب هذا الرأي يرون من وجهة نظرهم عدم الربط بين الفن والعمارة والدين[1].

ويرى فريق آخر أنه توجد عمارة إسلامية حفلت بها مناطق من العالم الإسلامي، ويغلب على هذا الرأي في كثير من الأحيان الطابع الشكلي للعمارة الإسلامية المتميزة ببعض الخصائص والعناصر المعمارية والزخرفة المعروفة، كالأقواس والقباب والمآذن المشربيات وغيرها ...[2].

و أما عن دعامتي في اختيار مصطلح العمران العربي فهو تصنيف العالم جوستاف لوبون [3(*)] الذي يؤسس في تصنيفه للعمران إلى أربع مراحل أساسية، قاعدته هو العمران

1 يحي وزيري، لعمارة لإسلامية و لبيئة، عالم لمعرفة، لكويت، 2004، ص 25 .

2 حياة لزكاني، جمالية وتنوع فن لعمر ن في حضارة لعرب في حضارة لعرب، مطبعة أميمة، لمملكة لمغربية، ص 26 .

3(*)- جوستان لوبون(1931–1841) (Gustave Lebon)، طبيب ومؤرخ فرنسي كتب في علم لآثار و لأنثروبولوجيا وعني بالحضارة لشرقية، ومن آثاره حضارة لعرب وحضارة لهند، لحضارة لمصرية وحضارة لعرب في لأندلس.

العربي قبل الإسلام[4]، فالمرحلة الأولى هي مرحلة الطراز العربي قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم، وهنا يمكننا أن نذكر أن العرب شيدوا في العصر الجاهلي عددا من القرى والمدن والحصون والقلاع، وانحصرت في جزيرة العرب كمكة ويثرب وإرم ذات العماد وبابل وتدمر وتهامة والحيرة وصنعاء ومأرب[5].

ثم يرفد لوبون ذاكرا في تقسيمه كمرحلة ثانية مسميا إياها بالطراز العربي البيزنطي الذي نشأ نتيجة امتزاج المؤثرات الشرقية الساسانية بالمؤثرات الإغريقية الرومانية، وقد حدث في الفترة الممتدة ما بين القرن السابع ميلادي والقرن العاشر وصولا إلى القرن الحادي عشر في بعض المناطق، ويمكن أن يرى هذا الطراز ممثلا في جامع قبة الصخرة والمسجد ابن طولون بمصر وجامع القيروان بتونس ومساجد الجزائر[6].

ابتداء من القرن العاشر يظهر الطراز العربي الخالص الذي يؤسس كمرحلة ثالثة ممتدة إلى غاية القرن الخامس عشر، فرغم نزعته البيزنطية في البداية، فقد تحرر من كل تأثير أجنبي بعد مرور 8 قرون وانتهى إلى أشكال مبتكرة ويمثله ما هو قائم أساسا بأشبيلية وغرناطة بالأندلس، وجامع قايتباي[7].

وأخيرا الطراز العربي المختلط حيث امتزجت عناصر فن العمارة العربية بعناصر فن العمارة النصرانية واليهودية والهندوسية والفارسية ويمثل الطراز المختلط العربي النصراني آثار طليطلة بجنوب اسبانيا، وأما الطراز اليهودي فنجده في معابد اليهود بطليطة أيضا من خلال نموذج القديسة ماريا البيضاء، كما أقيمت في بلاد فارس مباني ذات طابع فارسي عربية التأثير لا سيما مساجد أصفهان[8].

ولابد أن نشير إلى ذلك الخليط بين عناصر الفن الهندوسي وعناصر الفن العربي من خلال نموذج معماري تمثل في منارة قطب بمسجد قوة الإسلام[9].

إن ما يمكن استخلاصه من تصنيف جوستاف لوبون أنه اتخذ من الطراز العربي في العمران أساسا لفهم وتصنيف العمارة الإسلامية التي انتشرت في مناطق مختلفة من الشرق وحتى في أماكن من الغرب من خلال تفاعلاتها مع الطراز المعمارية الأخرى.

وقبل الغوص في تقديم نموذج عن جمالية العمران العربي في فن التصوير لدى المستشرقين، حري بنا أن نتحدث عن الاستشراق كمعنى أعم وأشمل، ولو بشكل موجز فهو أسلوب التفكير الذي يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق والغرب على حد تعبير المفكر إدوارد سعيد، الذي يقول « الاستشراق حقيقة

4 - لمرجع نفسه، ص 27.
5 لمرجع نفسه، ص 30 – 31 .
6 يحي وزيري، لمرجع لسابق، ص 56 .
7 لمرجع نفسه، ص 57 .
8 لمرجع نفسه، ص 58 .
9 لمرجع نفسه، ص 59 .

ثقافية وسياسـية فهو ليس مجرد مادة تشـتغل في مكان ما في الأرشـيف فالعكس هو الصحيح أي أن الأفكار والأفعال والأقوال الخاصة بالشـرق تتبع مسـارات واضحة...»[10]، وحتـى تفهـم المقاصـد التـي يهـدف إليهـا، ويسـتطرد إدوارد سـعيد شـارحا الفكـرة بأن معظم الباحثين في العلوم الإنسانية يعيشون تحت ضغط الأعراف والأسـلاف والأسـاليب، هـذه الأثقـال أكبـر من طاقته الإبداعية، فما يطلق عليه إدوارد إرهاق المبدع التي تجعل من الباحث في هذه العلوم يخرج عمله وحده بنفسه ومن ذهنه الخالص .

فما نسـوقه عند دراسـة الاستشـراق من خلال ما سبق أنه ليس ظاهرة عابرة أو نتيجة انطباعات سـجلتها حمله عسـكرية على الشـرق، وأعني هنا حملة نابليون بونبارت رغم تأثيرها على الاستشراق الأوروبي وفن التصوير بصفة خاصة[11].

وبالرغم من أن الحملة العسـكرية لها أسبابها ودوافعها، إلا أن ذلك لم يمنع من مرافقة مجموعـة مـن المصورين والنحاتين والمعماريين لها، اسـتطاعوا من خلال إقامتهم بمصر بتصويـر معالمهـا الأثريـة والطبيعية والإثنوغرافية مسـحت الصـورة الحضارية الفرعونية والإسلامية، جمعت في أعمال موسوعية، وعدت آنذاك مرجعا خلال القرن التاسع عشر، ونذكـر منهـا علـى سـبيل المثال وصـف مصر لفيفـان دينون عام 1802 وهـو كتاب من أربعة وعشرين مجلدا[12].

ولقـد سـبق وأن أكدنـا أن الاستشـراق لم يكـن نتيجة انطباعـات الحملة، فالمصادر التاريخيـة تشـير أن بونابـرت لـم يرافقه فنانون معروفون إنمـا معظمهم من ذوي الموهبة المحـدودة ولـم يكـن لهـم دور ملموس في الحـركة الفنية فـي أوروبا لا قبل ذهابهم إلى مصـر ولا بعـد عودتهـم منهـا، إلا أنـه مـن الأمانـة العلمية فقد بقي شـرق بونابـرت مرفقا لعيون العديد من الفنانين وذاكرتهم خاصة أولئك الذين زاروا الشـرق وخلدوا الأماكن التي كانت مسرحا لحملته الشرقية ونخص بالذكر فرنيه وماريللا وفورمونتان وجيروم وغيرهم[13].

فأولـى المحـاولات لتفسـير الصـورة الفنيـة الشـرقية وشـرحها علـى أسـاس مـن البنى الفكرية الجمالية والدينية لحضارة الشرق بدأت عام 1769 من خلال كتاب علم الجمال الشرقي للكاتب هردر، فما يعتبر اوغست روبير النحات والرسام أب الاستشراق الفني بفرنسا الذي أسس صورة حسية في الاستشراق الفني .

فالرومانسـيون اسـتوعبوا الأشـكال المعمارية باعتبارها عناصر مسـتحدثة، وكرمز للزمن ولطابع الإنسان ونفسيته[14].

10 إدو رد سعيد، لاستشر ق و لمفاهيم لغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر و لتوزيع، لقاهرة، 2006، ص 59 .

11 إيناس حسني، لاستشر ق وسحر حضارة لشرق، دبي، لإمار ت لعربية، 2012، ص 50 .

12 لمرجع نفسه، ص 51 .

13 لمرجع نفسه، ص 51 .

14 زينات بيطار، لاستشر ق في لفن لرومانسي لفرنسي، عالم لمعرفة، لكويت، 1992، ص 87 .

فالعمـارة الشـرقية مثلـت لمنتسـبي فـن التصويـر الاستشـراقي بصفـة خاصـة، وسـطا اصطناعيـا يشـعر فيـه الإنسـان بحريته وتعتبر مادة لتجسـيد موقفه المنسـجم من العالم، فقضايـا العمارة في فن التصوير تكتسـب صبغـة أخلاقية واجتماعية وجمالية، وبوصفها رمـزا فنيـا كونهـا تدرج في مشـاهد الحيـاة اليومية والمناظر الطبيعيـة والآثار التاريخية فتسـاعد علـى حـل رمـوز العلاقة بين الفراغ والمـادة وأثر الطبيعة والمنـاخ على الحضارة والإنسـان[15].

و يمكـن القول أن تراث القرن الثامن عشـر وبداية القران التاسـع عشـر كان زاخرا بسـحر الشـرق، وجمع بين الماضي الأوروبي المحلي والآخروية المبهرة للشـرق لدرجة أن هذا التمازج اتخذ طابع الذوق الخالص في الأدب والمعمار[16].

وأعود على بدء، في تعريف فن التصوير الاستشراقي جدير بالذكر أن ثمة مصطلحات تتداخل وتعاريف تتوافر بين مفاهيم متأثرة بالسياسـة كمصطلح التصوير الاسـتعماري المرتبط بالمستعمرات الشرقية، والذي عبر عن أحداث مرتبطة بطبقة السياسيين وقادة الحرب، ومصطلح التصوير الفوتوغرافي ذي الطابع العلمي، وينسـب إلى مكتشـفه جاك مانديـه داجيـر عـام 1839، وتبـدو أهميتـه باعتماد فريق من علماء الآثـار عليه في تحقيق أعمالهم الفنية قبل إعدادها وتنفيذها رسما بالألوان وقد استخدمه جون ليون جيروم[17].

الأكيد أن فن التصوير الاستشراقي هو ذلك العمل الذي أنتجه الفنانون الأوروبيون، والذي تتجسد روح الشرق في إبداعهم[18]، وتتمثل أهمية هذا الإنتاج في فنون عديدة مثل التصويـر الزيتـي والرسـم والحفر، غـدت مصدرا لإيحاءات وتجـارب معظم مدارس الفن الحديث بأوروبا خلال القرن التاسـع عشـر وبداية القرن العشـرين، زد على ذلك توظيف مـا أخرجـه المصورون من موضوعات شـرقية فـي كتب علم الآثـار والطبوغرافيا وعلم المصريـات، فاتسـمت بطابـع التحقيـق العلمـي، فاسـتخدمت العلوم الأنفة الذكـر العمل الفني لتأكيد البحث العلمي فقد أصبحت مرجعا للدراسات الاستشراقية[19].

لقد سجلت الأعمال الفنية الاستشراقية تسجيلا أمينا لحقب تاريخية عسكرية كانت أو سياسية في صورة أعمال فنية ذات قيمة جمالية، في وقت لم تكن آلة التصوير قد تم استخدامها على نطاق واسع، مما أسبغ على هذه الأعمال قيمة وثائقية فريدة، ومن أولئك المصورين جون ليون جيروم، الذي يعد أحد أبرز المستشـرقين خلال القرن التاسع عشـر، فرنسـي الأصـل ولـد عام 1823 وتوفي عام 1904، مارس الأعمـال الفنية التطبيقية، عرف عنه حبه للعمل ودوام اتصاله بالفنانين أمثال هامون وتيلموش وشوفرنك[20].

15 لمرجع نفسه، ص 244 .
16 جون، م، غانم، لاستشر ق و لقرون لوسطى، أبو ظبي، 2012، ص 14 .
17 إيناس حسني، لمرجع لسابق، ص 50 .
18 لمرجع نفسه، ص 51 .
19 لمرجع نفسه، ص 52 .
20 لمرجع نفسه، ص 53 .

يغلب على رسوماته الطابع التاريخي الأسطوري، ورغم كثرة أسفاره للشرق، إلا أن مصر ظلت معشوقته الأثيرة، جسدها في كثير من اللوحات، وتعتبر لوحته بونبارت يطل على أبي الهول أشهرها على الإطلاق، علما أن أعماله توجد في معظم متاحف أوروبا، وقد تميزت بالتسجيل الواقعي للشكل في إطار الدراسة الأكاديمية، الأمر الذي أثر في الحركة الفنية الأوروبية، وانعكس على أعمال الكثير من المصورين الذين حذوا حذوه، ولعل استمرار ذلك الأثر برهان ثابت لمدى حيوية هذا الإنتاج، فقد استمرت أعماله تتبوأ الصدارة في صالون باريس زهاء ثلاثين عاما[21] . تتميز الرؤية الفنية لدى جيروم بخصائص أثرت على لغة الشكل من حيث أسلوب التعبير ومستوى الأداء، فلقد سعى وراء الموضوع الشرقي كمادة فنية إلى تسجيل المنظر الطبيعي مبتعدا عن التحريف في الأشكال، والالتزام بصورتها الأصلية واتصافها بالواقعية في التعبير وعلاوة على ذلك قام بدراسة التفاصيل وإعدادها في تخطيطات أولية كافية حول الموضوع، ثم يعكف على ترجمتها في لوحات زيتية سواء في أرض الواقع أو بصورة قائمة على الخبرة حين عودته إلى مرسمه بباريس[22].

ومن تلك الأعمال التي أوليتها دراسة وصفية فنية «النداء إلى الصلاة» وهي لوحة من مقاس 81 على 64.5 سم مؤرخة بعام 1866 و«في رجاب المسجد» 1870 وهي لوحة مقاس 75، 89 سم ولوحات أخرى منها مشهد من القاهرة، ولعل ما يميز تلك اللوحات اختيار المساجد كموضوع اهتم به في أغلب لوحاته حيث رسم المسجد من الخارج ومن الداخل أيضا وكذا في علاقته مع المصلين، ويبدو الوضوح الشديد للشخصيات وكأنها واقعية برغم أنها من خيال الفنان فملامحها دقيقة، فالملابس تبدو بطياتها وكأنها قماش حقيقي وليست ألوانا[23].

من الناحية المعمارية أعطى الفنان لها لونا فاتحا فجعل المداخل متعددة المستويات ليثري اللوحة جماليا بإضافة الخطوط المنحنية والأعمدة في مدخل المسجد مع وجود العقود، وقد اهتم أيضا بالخلفية المعمارية المترامية الأبعاد لمآذن المساجد ليشعر الرائي بالارتباط الوجداني بين المسلم والمسجد مضيفا على اللوحة أشكالا مبسطة وألوان محلية دون تصنع .

ومن القيم الثابتة في أعمال المصور جيروم، الاهتمام بعناصر التصميم المتمثلة في اللون والخط والظل والنور، فترابط هذه الأجزاء يشكل حركة رؤية دائرية في العمل الفني، فاللون يقترب من الواقع المحيط بالمكان وتمتاز بدرجة تألقه في طريق التنفيذ، كما أن التدرج اللوني حافظ على الأبعاد وهذا يوضح بشكل جلي قدرة الفنان على

21 لمرجع نفسه، ص 54 .

22 كريستي أرنولد بريغس، تر ث لإسلام في لفنون لفرعية و لتصوير و لعمارة، ترجمة زكي محمد حسين، د ر لكتاب لعربي، سوريا، 1984، ص 152 .

23 لمرجع نفسه، ص 152 .

دراسة التفاصيل وحسن توزيع المناطق الداكنة في العمل الفني[24]. وأما فيما يخص الميزة الأساسية الثابتة لدى جيروم الخط، فنقطة تلاقي الأبعاد المتضادة للخطوط العمودية في المباني الدينية الشرقية المنائر والمساجد والخطوط الأفقية للعمارة الدينية البيوت فالمسجد بصفته قلب المدينة وبوصلة الحياة الدينية والحكومية والاجتماعية والثقافية، فمن الطبيعي أن يجذب انتباه الغربيين بحكم الفخامة المعمارية البارزة حيث يرى من بعيد قياسا على سطوح أبنية المدينة فضلا عن القيمة الزخرفية التي تميز فن بناء المساجد وتبرزه كنصب ديني حضاري احتفالي الطابع[25].

ثم إن المصور أظهر براعة المعماري المسلم في الاستفادة من تشييد القباب إلى جانب المآذن والانتفاع بالتأثير الذي يتركه هذا التباين، فالقبة ظاهرة معمارية ذائعة بمصر خاصة وتختص هذا البلد بارتفاعها وتزين سطوحها بزخارف مضرسة الشكل[26]، تحملها أعمدة توازيها أعمدة أخرى تملأ ساحة المسجد لها زخارف جمالية وهنا أبدع المعماري الأقواس التي تصل بين العمودين واستخدم نوعين من الأقواس المدبب والمستدير على شكل حدوة الحصان، مستخدما في كثير من الأحيان عقودا وأقواسا نصف دائرية أو عادية أو مدببة[27].

خاتمة:

يعطي النتاج الفني لجيروم صورة واضحة عن خصائص مدرسة الاستشراق الفني في القرن التاسع عشر، المتميزة بالتسجيل الواقعي للشكل، وتعتبر أعماله آية في الإبداع الفني سواء من ناحية الدقة أو البراعة في التنفيذ مما يجعل من لوحاته وثائق بصرية تسهم في التعريف بثقافة الشرق خاصة المصرية وتوثيقها توثيقا بصريا دقيقا لطبيعة وحياة الشعوب، مهتمة بالديكور الشرقي بإظهار الأزياء أو السجاد أو الستائر والأواني أو الأقمشة الشرقية، فهي منحت المكان لمسة الأرابيسك وختاما لقد تميز جون ليون جيروم بالموضوعية والواقعية في رسم لوحاته الشرقية وأيضا تفانيه في العمل وهو الذي قال عن نفسه: «أريد أن أموت وأنا أعمل».

24 لمرجع نفسه، ص 153 .

25 لمرجع نفسه، ص 153 .

26 لمرجع نفسه، ص 153 .

27 إيناس حسني، لمرجع لسابق، ص 55 .

قائمة المراجع:

- يحي وزيري، العمارة الإسلامية والبيئة، عالم المعرفة، الكويت، 2004.
- حياة الزكاني، جمالية وتنوع فن العمران في حضارة العرب في حضارة العرب، مطبعة أميمة، المملكة المغربية.
- إدوارد سعيد، الاستشراق والمفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
- إيناس حسني، الاستشراق وسحر حضارة الشرق، دبي، الإمارات العربية، 2012.
- زينات بيطار، الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي، عالم المعرفة، الكويت، 1992.
- جون، م، غانم، الاستشراق والقرون الوسطى، أبو ظبي، 2012.
- كريستي أرنولد بريغس، تراث الإسلام في الفنون الفرعية والتصوير والعمارة، ترجمة زكي محمد حسين، دار الكتاب العربي، سوريا، 1984.

الدراسات الاستشراقية في الفن الإسلامي

أ. محروق اسماعيل / جامعة المدية

مقدمة:

يعد الفكر الاستشراقي حركة فكرية تركت بصماتها واضحة على المجتمعات الإسلامية وفي أنشطتها المختلفة، وتسعى إلى عملية الغزو الفكري المتواصل للثقافة الإسلامية، إذ لا يكاد يخلو مجال من مجالات الحياة الإسلامية من اثر الفكر الاستشراقي، وعن طريق الاستشراق يحاول الغرب المحافظة على مكاسبه الثقافية التي جناها في المرحلة الاستعمارية وتوسيع دائرة نفوذه الثقافي وتوجيه الحياة الاسلامية وجهة غربية، ويسعى إلى محو الصفة الاسلامية وتجريدها من عناصر هويتها الثقافية والوطنية، وطبع المجتمعات الاسلامية بطابع الثقافية الغربية.

لقد أفرد المستشرقون عدة مؤلفات خاصة بالفنون والآثار الإسلامية، ويعود الفضل لتحليلاتهم المعمارية الوصفية والمعمارية والزخرفية، وكذا مخططاتهم المعمارية لمختلف العمائر سواء كانت دينية أو مدنية أو عسكرية في إمداد الباحثين المتخصصين بالمادة العلمية اللازمة، إمداد البحوث الأكاديمية في ميدان الفن الإسلامي، ومن هؤلاء المستشرقين نذكر على سبيل المثال لا الحصر : كريزوبل الذي أصدر موسوعة ضخمة سنة 1961، جمع فيها 12300 مؤلفا من الفنون الإسلامية، ناهيك عن مؤلفه العمارة الإسلامية الأولى، الأمويون والأوائل العباسيين والطوليون، الذي طبع في أكسفورد بالإنجليزية سنة 1962، وسوفاجيه الذي ألف كتابا عن المسجد الأموي في المدينة سنة 1943، وفي الجزائر نذكر لوسيان قولفين، وجورج مارسي الذي ألف كتاب الفن الإسلامي، وكتاب المعالم الثرية العربية لمدينة تلمسان بالاشتراك مع أخيه وليام مارسي، وستيفان قزال صاحب موسوعة البحوث الثرية في الجزائر ... وغيرها.

بالإضافة إلى هذه المؤلفات أجريت عدة حفائر عالمية عن الأثار في أواخر القرن 19 م، في الجزائر قام بلانشيه بحفائر قلعة بني حماد سنة 1898 م، ونفس العمل قام به قزال في مجموعة مناطق الوطن كالمدية، تيبازة، سطيف، ولما كانت الموضوعية العلمية تقتضي الفصل التام بين ذات الباحث وموضوع بحثه، وكذا البواعث الإيديولوجية والدينية والسياسية، سنحاول من خلال المداخلة نقد الدراسات الاستشراقية في موضوع الفن الإسلامي ودورها الأزمة العميقة للمجتمع العربي حيث أنه فقد الثقة في حضارة وبالتالي التخلي عنها والتنكر لها والركض وراء حضارة الآخرين وزرع فكرة أن الحضارة الإسلامية مهددة وعاجزة عن مواجهة العصر، وبالتالي فهي محكوم عليها وتحاول أن تجد أي شيء ضمن ماضيها دون انفتاح على الآخرين، وتحليل بعض أقوال المستشرقين التي تتنافي مع الجانب الموضوعي.

وعليه يمكن طرح الأسئلة التالية :

لا شك أن الدراسات الاستشراقية تناولت موضوعات الفن الإسلامي بالبحث والتنقيب والدراسة، معتمدة مناهجها في ذلك، وأن هذه الدراسات عرفت بالفنون الإسلامية، رغم أن بعض المستشرقين كانوا يشغلون مناصب إدارية في مستعمرات أوروبية لبلدان عربية، فما مدى موضوعية هذه الدراسات ؟

الدراسات الاستشراقية في الفن الإسلامي :

لقد تهافت المستشرقون في الفن الإسلامي على الاستشهاد بأنه لم يكن للعرب قبل الإسلام حظ يذكر بالنسبة للعمارة والفنون التشكيلية مستدلين بقول ابن خلدون «إن العرب كانوا أمة يدوية» في أول أمرهم، وانهم كانوا أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لم يكونوا في العمارة إلا مقلدين، وإنهم لم تكن لهم عمارة خاصة بهم تستحق الذكر[1].

فالقرآن الكريم يفند هذه المزاعم، ويقر الإنسان على الاستقرار وتشييد العمائر، وإدخال عنصر الجمال فيها، فالله تعالى يشجع بني البشر على العمارة، وعلى استغلال الأرض واستثمار خيراتها، وتعمير المدن وإقامة الحواضر قال تعالى «كانوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا»[2]

والمقصود قوم عاد وثمود الذين فقهوا أساليب العمران بحسب البيئة التي يعيشون فيها، وقد تعددت أشكال البناء في المنطقة العربية تبعا للبيئة، فالجبال ذات طبيعة صخرية وعرة والعمل يكون شاقا، وأحسن أسلوب يلائمها هو النحت لبناء المسكن أو المأوى.

أما الأسلوب الأمثل في السهول والبوادي فهو تشييد القصور، قال تعالى «تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بيوتا»[3]

فالمواد الأساسية المستعملة في البناء متيسرة، وإن تربتها سهلة الحفر لإقامة الأسس، وأن ما حولها يصلح لإنشاء الحدائق والرياض الغناء، وأن استثمار السهول في الزراعة مثال ويلبي الحاجة الاقتصادية.

وقولة أيضا في قوم سبأ [4] الذين يمتد نسبهم إلى سبأ بن يجب بن يعرب بن قحطان، ومن قحطان إلى نوح عليه السلام، قال تعالى «لقد كان لسبأ في مساكنهم آية جنتان عن يمين وشمال»[5]

وكذلك قصة النبي سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ بلقيس لما دخلت الصرح، وهو نوع شاهق من البناء الذي حاول فرعون التعبير عن جبروته وطغيانه وسلبه حرية

1 كريشي توماس أرنولد، بريغر، تر ث لإسلام في لفنون لفرعية و لتصوير و لعمارة، ترجمة زكي محمد حسن، د ر لفكر لعربي، دمشق، سنة 1985، (ص 111،192).

2 سورة لروم، لآية 09.

3 سورة لأعر ف لأية 74.

4 سبأ أرض باليمن مدينتها مأرب، بينها وبين مدينة صنعاء مسيرة ثلاثة أيام، سميت بهذ لإسم لأنها كانت منازل ولد سبأ بن يشجب بن يعرب قحطان، ومن قحطان إلى نوح عليه لسلام، طولها 64 درجة وعرضها 17 درجة، وهي في لإقليم لأول (أنظر ياقوت لحمري معجم لبلد ن ج 03، د ر صادر بيروت سنة 1977 ص 191.

5 سورة سبأ لآية 15

الناس.

قالى تعالى «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»[6].

كان هذا الصرح من طراز رفيع في البناء والعمارة، انبهرت بلقيس مما هو موجود، وتوقعت أنها دخلت لجة، أو بركة ماء لشدة لمعان الأرضية والجدران، وكأنها من سطح من زجاج شفاف أبيض تحته ماء عذب، فكشفت عن ساقيها، ولكنها فوجئت بكل شيء داخل الصرح فالقوارير والمرمر والأحجار الكريمة والثمينة، والهندسة الرائعة التي كانت قوام ذلك البناء المهول، ولم يكن ذلك في حسبانها لذلك انبهرت أشد الانبهار، إنه فن معماري رائع[7].

الاعتقاد بأن الفنون الإسلامية ولاسيما العمارة الإسلامية ما هي إلا اقتباس من الفنون الغربية في العصور الوسطى، وترجع إلى أصول رومانية وبيزنطية على الأخص، فكانوا يتتبعون محاولين الترويج للفنون الغربية في العصور الوسطى، دون إضفاء الصيغة المستقلة الخصائص لمنجزات الفن الإسلامي في مختلف المجالات الفنية، ويمكن الاستدلال على هذا الصرح من كتب المستشرقين.

يأصل المستشرق كولان استخدام العقود المزدوجة في جامع قرطبة بقوله «يمكن أن تكون طريقة استخدام العقود المزدوجة قد استعملت في المنشآت الرومانية» كالقناطر المعلقة مثلا، ولاستخدام الحجر مادة للبناء في العمارة الشامية، وكذلك في العمارة القوطية [8] الغربية باسبانيا وكثيرا ما نجد ترتيب الحجارة المنحوتة واتخاذها رباطا مائلا في العمائر الرومانية في الشرق والغرب، وقد ورثت ذلك من العمائر اليونانية، وعممت العمارة القوطية استخدام عقد حذوة الفرس، وتوجد نماذج منه في العمارة الرومانية والإسلامية الشرقية، وكان الاستخدام المتبادل للحجر والآجر في سنجان العقود شائعا في العمارة الرومانية، وعنها نقلت العمارة البيزنطية[9]

واستطرد كولان الحديث في وصف زخرفة باب القديس « سان اسطفان» الذي اعتقد أن الفنان المسلم استلهم زخارفه المستدقة من موضوعات الفسيفساء الرومانية، وهذه الزخارف من الطراز البيزنطي [10]

واضاف كولان قائلا «كان لصناع الفسيفساء الذي طلبوا من امبراطور بيزنطة

6 سورة لنمل لآية 44

7 فليح كريم لزكابي، لمرجع لسابق، ص07.

8 نشأ لفن لقوطي في فرنسا و زدهر في أوروبا من لقرن 12 م إلى لقرن 16 م، ومن أهم مظاهره لعقود لبيضوية لشكل.

9 ج س كولان لأندلس ترجمة بر هيم ثخو رشيد، عبد لحميد يونس، حسن عثمان، د ر لفكر للبناني، بيروت ط سنة 1980، ص (155، 156).

10 لمصدر نفسه ص (175، 158)

فضل كبير في زخرفة جامع قرطبة»[11].

ويرجع جورج مارسي [12] وويليام مارسي تصميم أولى مساجد المشرق كان: يعهد بها إلى مهندسين غير عرب، بل فنانين طال باعهم في العمران بهذا البلد حديث الفتح والبلدان المجاورة .

ويضيفا أنه كان للإغريق إسهام كبير في تشكيل الفن العربي الإسلامي، فقد روى من جهة أخرى أن الوليد بن عبد المالك استقدم ألف ومائتي عامل من القسطنطينية لإعادة بناء المسجد الأموي بدمشق.

يأصلا زخرفة مسجد طليطلة، خاصة رسم البوائك المبنية عموما على شكل صدوة الفرس المنقوشة في غالب الأحيان بتوشيحات ذو قوس قوطي ...، إضافة إلى القبة النصف كروية المنقولة عن البيزنطيين ...، وفي الأخير أسلوب زخرفة وجه المباني بالسعيفات والتشابيك الزهرية المطابقة لتلك الموجودة في المعالم الأثرية البيزنطية بالقسطنطينية والبندقية.

ويضيفا أثناء تحدثهما على مخططات المسجد التلمساني «تتخذ الأجنحة في المساجد المشيدة قبل القرن 15 م منحى متعامدا جدار الواجهة الرئيسية، وفي بطن جدار القبلة يوجد المحراب وتتقدم تجويفة جدار المحراب قبة بارزة إلى خارج جدار المحراب، وفي بعض الأحيان تعلو الرواق المتوسط لقاعة الصلاة قبة ثانوية أكبر من الأخريات ويذكر هذا الترتيب المعتاد بكنيسة القديسة صوفيا بالقسطنطينية.

يرسم الجناح القبلي مع الجناح الأوسط شكلا مشابها لحرف T الذي يذكرنا بمخطط الكنائس المسيحية البدائية[13].

بالنسبة للفسيفساء هناك فرضية شائعة ترجع الاستعمال المعماري للفسيفساء الخزفية إلى التأثير البيزنطي، ويكون هذا الاستخدام قد اشتقت من الفسيفساء الحجرية والعجائن الملونة، ونعلم الذوق الذي أظهره الرومان للتطبيعات المشكلة من شظايا الرخام المكعبة...[14].

ويرى مايلز «أن أكثر النقود البيزنطية كانت تحتوي على صورة الامبراطور وحده، أو مع أسرته أحيانا في وجه، ومكان وتاريخ الضرب في الوجه الآخر مع صورة الصليب مرفوع أربع درجات»[15]، ثم تطور شكل النقد البيزنطي المستعمل من قبل المسلمين إذ ظهرت مدن شامية وكلمات عربية، ثم ظهر شخص الخليفة العربي مكان الامبراطور وزال شكل الصليب لتحل محله دائرة.

ويعلق إينتهاوزن عن صورة قصر عمرة الذي بناه الوليد بن عبد الحميد ما بين 705 م

11 لمصدر نفسه ص (160).

12 جورج مارسي لمقبر.

13 ويليام وجورج مارسي، لمصدر لسابق ص 59.

14 لمصدر نفسه، ص 94.

15 Miles Zdre, carliest arab gold, coinage, P 205.

715– م «و تبدو الصور العارية نموذجا واضحا على مفهوم الجمال الذي كان سائدا عند العرب حتى العهد الأيوبي، ما أكد على أن هذه الصور تعكس بصدق المفهوم العربي للجمال الأنثوي، ويلخص هذا المشاهد الغرامية المستحية في الشعر العربي[16].

وبهذا فقد تناسى المستشرقون تأثر الثقافات والفنون والحضارات بعضها ببعض على مر تاريخ التطور الإنساني.

إن الإزدهار الحضاري الذي تشهده بعض دول العالم في العصر الحديث، إنما هو نتيجة الجهود المتعاقبة للحضارات الكبرى التي تركت طابعها على تاريخ البشرية وتقدمها، ومن حق جميع الأمم والشعوب أن تشترك في خيراته وتستفيد في مجالات تطبيقه، وإن التاريخ الحضاري لبني الإنسان قائم على التعاون والأخذ والعطاء، فلا محل للشعور بالاستقلال من جانب المستعمر أو بالشعور بالنقص من جانب المستعمر، ولابد على العمل المتواصل في إحكام روابط التعاون العالمي في اتحاد تاريخ الحضارات سبيلا إلى إبراز الوحدة الإنسانية[17].

ويمكن إبراز بعض وجوه التلاقح الحضاري بين الحضارتين الرومانية والبيزنطية والحضارة السابقة لها كالحضارة الفرعونية أو حضارة بلاد ما بين النهرين، فقد اقتبس الإغريق بعض الأشكال النباتية كزهرة اللوتس والبردي والدلتا من الحضارة الفرعونية، وطوروا هذا النمط حتى بلغوا به قمة الكمال فكان ذلك كسبا جديدا للحضارة والثقافة الإنسانية [18].

وقد استخدم أصحاب الكنيسة الشرقية القبة ذات الخناصر المتدلية التي ابتكرها المصريون القدامى، وتأثر بها أهل بيزنطة حتى ارتبطت بهم أكثر مما ارتبطت بالمصريين، وشاعت تسميتها بالقبة البيزنطية التي كان لها السبق في الانتقال واستعمال بعض الأشكال الهندسية كالخطوط المتوازية في مداخل المعابد، وتداخل الأشكال الهندسية كالمربعات والمستطيلات في قاعات المعابد، كما اقتبست الحضارة الرومانية والبيزنطية الفسيفساء من الحضارة السومارية.

وإذا كان الفن الإسلامي قد تأثر منذ نشأته بحضارة الدول التي فتحها وبخاصة الفنين الساساني والبيزنطي، فإنه استبعد عنها الجوانب الأسطورية، كما تحاشى المحاكاة الشكلية وطور تكويناتها الموروثة والمنقولة والمبتكرة، ثم عالج فنونها التجريدية، بما يتفق مع تعاليم الإسلام وروحه وفلسفته، وبهذا تميز بصفاته الذاتية والمستقلة عن الفنون التي تأثر بها وعن سائر الفنون الدينية.

و قوام هذه الشخصية المستقلة أن صهر الفنون المختلفة التي تأثر بها في بوتقته

16 عفيف يهذيبي لفن لعربي لإسلامي في بد ية تكونه، و لفكر لعربي

17 مركز تبادل لقيم لثقافية بالتعاون مع منظمة لأمم لمتحدة للتربية و لعلوم و لثاقافة (يونسكو)، أثر لعرب في لمنطقة لعربية، لهيئة لمصدرة لعامة للتأليف و لنشر لقاهرة 1970، ص 05.

18 تروث عكاشة، لقيم لجمالية في لعمارة لإسلامية، د ر لشروق، لقاهرة، 1994، ص 22.

الشخصية، ونظمها بطبيعته نحو التجريد وتحوير الأشكال الطبيعية وتنسيقها في صيغ ذات إيقاع وتكوينات هندسية وزخرفية، ومن كل الحصاد الفني الذي عايشه المسلمون استنبطوا نسقا معماريا متميزا متكاملا من التشكيلات والتراتيب المعمارية والزخرفية التي تكون في مجموعها الطراز الإسلامي الموحد في روحه وطابعه، وإن اختلفت بعض تفاصيله من إقليم إلى آخر[19]

خاتمة:

إن الاستشراق أسلوب تفكيري يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق، وبين ما يسمى في معظم الأحيان الغرب، وهكذا فإن عددا بالغ الكثرة من الكتاب من بينهم وشعراء وروائيون وفلاسفة وأصحاب نظريات سياسية واقتصاديون قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة لوضع نظريات مفصلة وإنشاء ملاحم وكتابة روايات أوصاف اجتماعية ودراسات سياسية عن الشرق وعن أهله وعاداته وتقاليده.

فهو مؤسسة للتعامل مع الشرق بالتحدث عنه واعتماد آراء معينة ووصفه وتدريسه للطلاب وتسوية الأوضاع فيه والسيطرة عليه فهو اسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بناء والتسلط عليه من أجل الثقافة الأوروبية تدير أمور الشرق.

تهدف الدراسات الاستشراقية في الفن الإسلامي إلى جعل الحضارة الإسلامية أحد فروع الحضارة البيزنطية والرومانية وتجريدها من الخصائص المميزة للفنون الإسلامية وشخصيتها المستقلة عن باقي الفنون الأخرى، فتبعوا الاقتباسات المختلفة للحضارة الإسلامية وركزوا عليها متناسين دور الحضارة الإسلامية في عملية التواصل الحضاري وعملية الأخذ والعطاء.

على الدارسين والباحثين إخضاع الدراسات الاستشراقية في الفن للمناهج العلمية، وأن يقفوا موقف المصحح المدقق من أرائهم وأقوالهم والتأكد من نتائجهم العلمية، للتمييز بين الدراسات الاستشراقية الأكاديمية التي تخدم العلم والمعرفة، من تلك التي تهدف إلى تمكين الاستعمار من احتلال دول الشرق والسيطرة على الثروة الاقتصادية لبلادهم، وتشويه دينهم والحط من تعاليمه وقيمته والقضاء على الهوية الثقافية للمسلمين.

رغم الأثار السلبية للدراسات الاستشراقية في مجال الفن الإسلامي، فإنها عرفت بالكثير من المعالم الأثرية الإسلامية، ووضع المستشرقون مخططات معمارية لأهم هذه المعالم، وقدموا أوصاف معمارية لها، اعتمدت عليها الدراسات الأكاديمية اللاحقة.

19 تروث عكاشة، لمصدر لسابقة ص 22.

المستشرق المجري أجنتس جولد تسيهر:
خصوصيته في نظرته إلى الإسلام

د. حسين رئيس / معهد الغزالي بباريس - فرنسا

استهلال

ولد هذا المفكر الكبير بالمجر وتعلم في مدينة بودابيست، ثم جال في بلاد ومدن أخرى أخذ عن علمائها زادا لا يستهان به في حقل التعرف على ثقافة الشرق، فإذا كان مستشرقون غيره قد برعوا في تاريخ الإسلام، أو في علوم لغة هذا الدين، مثل نظيره تيودور الألماني الذي أخذ الكثير في نقد حقيقة الرسالة المحمدية قاصدا القرآن الكريم، مشككا في مقاصده، أو فليشر الذي درس علوم اللغة أيضا، وقد بلغ شأوا في هذا الحقل، إن مفكرنا هذا الذي ولد في 1850 وتوفي 1921 قد ترك آثارا عظيمة تتعلق بالدرجة الأولى بالدين الإسلامي وروحانياته، وقد أهلته الظروف لهذا العمل الموسوعي بحكم انتمائه إلى عقيدة التوحيد اليهودية، إذ قدم أطروحة تخص أحد مفسري التوراة المسمى «أورشليمي» حائزا بذلك على دكتورة في علوم الدين وقد جمع بين معرفة تاريخ وحضارة العرب، بما فيها ذلك العصر الجاهلي حيث سادت الوثنية، وما تبعها من آثار ومحصلة القول أن التوحيد بدءا باليهودية والمسيحية فتح مجالا واسعا لأمثال هؤلاء المستشرقين، ولا ننكر عليه موضوعيته وهو يتحدث عن عقيدة وشريعة الإسلام، ولا ننسى تلك المواضيع التي تطرق إليها متكاملة في رؤياها متعانقة في محتواها، من رجال تصوف وفرق كلام في عهود الإسلام الأولى، أما بروزه متخصصا في الإسلام، فإنه يتمثل في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»[1]، وقد فصل فيه القول وربط بين المادة الحضارية الإسلامية وروح هذا الدين العظيم شكلا ومضمونا.ولا نركن إلى التعليق المبسط، بل ندخل في صلب هذا الكتاب ونقدم له مشاهد بناء على معايير أكاديمية، وكيف ذهب هذا الباحث في تقديم ونقد الفكر الإسلامي مادة وروحا.

سنحاول في مداخلتنا أن نبين الأخذ والعطاء في هذا السجل العلمي الشهير لهذا المفكر المرموق. نموذجا للمستشرقين الموضوعيين الواقعيين الذين لم يشوهوا صورة الإسلام إلا قليلا، ملمحين إلى بعض علمائناالمتأثرين به في هذه المرحلة التاريخية التي خيم فيها الركود والجمود من أبناء الأمة، مما يجعل هؤلاء البحاث المستشرقين في صورة مفكرنا هذا بمثابة مدرسة استشراقية قابلة للمدح مراعاة بعض جوانب التحفظ فيما يتصل بإصدار أحكام نهائية تخص منهجية معالجة الإسلام.

1- أنظر لتفاصيل لموضّحة حول ختلاف لعلماء لباحثين في تقدير بد ية لاستشر ق في مجلة « لمشكاة» للعبد لرحمن لوهابي، ص. 6-10، لمجلد لسابع، لعدد 27-28، سنة 1998، وجدة لمغرب

نشأة الاستشراق

اختلف البحاث والدارسون في مواقفهم وتعريفاتهم العديدة وهم راغبون في اكتناه الاستشراق، فرأى البعض منهم أن الاستشراق في جذوره المعيقة يرتبط جغرافيا وتاريخيا بتلك الأحداث، وما نسج عنها من علائق، بدءا من القرون الأولى لتاريخ اليونان والفرس، لدرجة أنهم اعتبروا المؤرخ الشهير «هيرودتس» الملقب بأبي التاريخ نقطة انطلاق وتعامل بين الشرق والغرب، الذي يتمثل شقه الأول في بلاد فارس، وما جاورها، وتاخمها من القارة الأسيوية، والغرب وما احتوى عليه وتمدد في أحضانه من حركات تاريخية واجتماعية في ذلك الوقت، وأن رحلته إلى الشرق مرورا بوادي النيل الفرعوني وما سجله في التاريخ من ملابسات ومعاملات ومواجهات بين الجيوش آنذاك، لشيء يستحق أن ينظر إليه بدءا من القرن السابع قبل الميلاد بعين التفحّص والاستدلال.

إن الأجناس واللغات والبر والبحر في هذه الربوع سجّلت ووثقت من طرف هذا الرحالة الكبير، وإن تضمنت كتاباته وتسجيلاته أساطير وخرافات وخوارق لا أساس لها من الصحة في الواقع ولا الموضوعية، ولا يمكن إغفال ما تركه عهده على سبيل المثال: تشييد الاسكندرية بأرض مصر من طرف المنسوبة إليه، الاسكندر الكبير، ومع هذه الملاحظة التاريخية يجوز لنا الغوص في عمق آخر تاريخيا وعقائديا مع بدايات ذات شأن، وبخاصة على ضفاف البحر الأبيض المتوسط بعد بزوغ الإسلام، وحمل رسالة التوحيد على يد الرسول (ص) مرصعا بهذه الرسالة الإلهية الجزيرة العربية وما جاورها من الوجهة الجغرافية والبشرية، وما لحق بها من بقاع شاسعة شمالا وشرقا وغربا وجنوبا، نخص منها بالإشارة بلاد الأندلس بعد دخول طارق بن زياد شبه جزرية إيبيريا 92 هجرية، وما تبع ذلك من احتكاكات بين الجيوش الإسلامية ومسيحية الغرب بالجنوب الفرنسي، كمعركة بلاط الشهداء التي قادها عبد الرحمن الغافقي عام 114 هجرية. ثم بداية انهيار الشرق الإسلامي ووجود نية عند الكنيسة لمحاربة هذا الوجود حيث خصصت طوائف من الباحثين والدارسين انطلقوا وجهة بلاد الإسلام بعد تحصيلهم العلوم الشرقية الإسلامية وتمكنهم من استعمال أسلوب تشويه الصورة لهذا الدين الوافد، ولا غرابة بعد ذلك في حدوث تماس بين الكيانين الغربي المسيحي، والشرقي الإسلامي عدة قرون استمرت باسم الصليبية ضد المشرق العربي، بما قد يجيز لنا إطلاق اسم معين على هذه الحالة من النزاع بين حضارتين، فنشأت أفكار جديدة شرقا وغربا يمكن لفئة من العلماء أن يروها بداية الاستشراق في «حقبة سابقة لعهد الغزو الاستعماري الطافح في أوائل القرن التاسع عشر»[2].

إلا أن مجموعة من المفكرين كالدكتور مصطفى السباعي ترى أن الاستشراق الحقيقي بدأ مع بطرس المبجّل حيث بدأت الترجمات تأخذ مجراها انطلاقا من

2 - للاستز دة من لتفاصيل حول طريقة لتعامل مع لتر ث لإسلامي لثر وما أصيب به في تجاعيد مو ضعه وصيغها، ر جع كتاب حول «جولد تسيهر» لعقيدة و لشريعة في لإسلام، لمشار إليه كمرجع أساسي في هذ لبحث.

النصوص القرآنية، والتعامل معها بأسلوب خاص لتشويهها، ثم يقول هذا الأستاذ الباحث بأن الاستشراق الحقيقي هو حديث العهد مع بداية القرن التاسع عشر، ومن جملة ثماره ظهور جيوش من الباحثين من مختلف أصقاع أوروبا، كفرنسا وبريطانيا وإيطاليا وهولندا وألمانيا متوجين أعمالهم الجادة العميقة في استنهاض همم رجالات السياسة الغربيين، ضد الحضور الحضاري للإسلام، والإيغال في اكتشاف أسرار الشرق الإسلامي ذودا عن بقايا أو مخلفات الحضارة الإغريقية الرومانية الأوروبية الحديثة، وهي تتوسع نحو الشرق عسكريا وتجاريا لاستغلال الثروات المادية والفكرية لهذه البلاد. وقد بحثت من خلال مئات أو آلاف الكتابات خزائن الشرق التي تنضوي تحت راية التفوق الحضاري في كل الميادين العلمية والأدبية بما في ذلك التراث الفكري الغربي. وبخاصة ما يدعو إلى البحث في أمور الروحانيات، من عقيدة وفرق وتصوف وشيّع الأمة الإسلامية في كل مكان، ولا نبالغ إن أشرنا إلى أن هذه الموجة العاتية التي انطلقت وتوغلت في كل جسم الأمة الإسلامية بأنها كانت تنخر في كل المكتبات والمراكز العلمية تلمس أسرار التقدم والتطور المشرقي وهي تحاول إعادة صياغة الفكر الشرقي بطرقها الخاصة، وقد نالت قصب السبق بدون مبالغة في الحصول على مرصعات هذه الحضارة الكبيرة فاختارت لنفسها ما يليق بإعلاء شأنها على حساب جوهر هذه الأخيرة..

فكان رائد الغرب عسكريا وفكريا هو الأساس في تنشئة أجيال متلاحقة من المبشرين، وعلماء اكتشاف لخوض غمار ثنايا هذه الثقافة الشاسعة من تاريخ ودين وعادات وتقاليد هذه الأمم الشرقية، وحتى لا نحيد عن موضوع الاستشراق علينا أن نحدّد الملامح الجوهرية في أعمال هؤلاء المستشرقين وفي مدارسهم أو توجهاتهم والتي يمكن حصرها من الناحية الموضوعية في ثلاث خانات:

الأولى: زمرة أولئك الراغبين في طمس الحقائق العلمية والتاريخية والعلمية والحضارية للشرق، وهم يغوصون في الجذور الثقافية للتشويه والمسخ، وترسيخ فكرة الدونية عبر هذه الوقائع والإنتاجات ذات الثمار الشرقية، والتي لم تكن في أية لحظة من عمر تاريخنا لتحتقر أو ترمي جانبا بما أنتجه الفكر العالمي بما في ذلك اليوناني، أو الصيني أو الهندي والفارسي وهي تشكيلة لا يعنينا أمرها بالدرجة الأولى..

الثانية: زمرة أولئك البحاث الذين يريدون النيل من حضارة المسلمين بأن يسهلوا طرق الغزو والاستيلاء على ثروات تلك البلاد بعيدها وقريبها، ولا أقول أقصاها لأن الإسلام بما توفر عليه من إمكانيات لم يبق في منطقة معينة، ولا زال هذا الفكر ينمو ويزداد في رد تصحيحي وكشف وجه لبوس النظام الاستعماري الذي احتل دولا وشعوبا في القارتين الآسيوية والإفريقية، محاولا بذلك تطويق وإضعاف الوجود الإسلامي على مختلف أشكاله، وقد حقق فوزا كبيرا في هذا المضمارزمنا طويلا، إلى أن قامت ردود الفعل في شكل ثورات مدة تنيف عن القرن من الزمان، كانت آخرها التحرر النهائي ماديا ومعنويا من الغرب المدجّج بأسلحة مادية فتاكة، وفكرية هدّامة جعلت

الشعوب المحتلة تشك في كياناتها وتراثها الثمين. وتتهاوى في بعض الأحيان وتتنازل عن مقوماتها الذاتية من لغة وعقيدة أو تراث ثقافي عام.

ثالثا: زمرة العلماء والباحثين الذين اتصفت أعمالهم بالموضوعية والصدق في تناول قضايا الشرق دراسة ومقارنة وبحثا عن مخارج ومحطات يستفيد منها الجميع، وإن كانت هذه الطائفة قليلة في عددها فإنها أفادت من هذا التراث ومن الروح العلمية كثيرا. التي تميز بها العلماء ورجال الحكمة الإسلامية، وقدموا بها ومن خلالها للناس فوائد جمة على جميع الأصعدة للإنسانية قاطبة، والتي لا يسعنا المقام لذكرها في هذه العجالة مثل: .[3]

المستشرق المجري جولد تسهير

يأتي في مقدمة هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر المستشرق المقتدر جولد تسهير المجري الشهير الذي لم يأل جهدا في إخراج خبايا الإسلام متبنيا منهجا حياديا إلى حد ما، وإن كان لا يخلو من بعض آثار عقيدته الأولى اليهودية وما قامت به من قبل ومن بعد حيال هذا الدين الجديد ثقافة وعقيدة. من اسقاطات وإساءات مقصودة ومعروفة في تاريخ العلاقات بين المسلمين وغيرهم من كبار المختصين حيال هذه الدين الجديد وثقافته وعقيدته التوجه إلى الناس كافة شكلا ومضمونا.

وحتى لا نزيغ أو نطنب في هذا الشأن متحدين هذا العالم جليل القدر بالنسبة لاختصاصه[4] ونقلا عن المفكر العربي الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي اهتم بهذا الموضوع، فإن مستشرقنا هذا قد ذهب بعيدا في اختصاصه الاستشراقي فتكلم عن النبي (ص) وسيرته ملما بجوانبها العديدة ومركزا على روح العقيدة الإسلامية، فلم يظهر الاختلافات الكثيرة التي عاشتها الفرق الإسلامية من معتزلة وغيرها، إلا في نطاق منهجي واضح وإن أملته عليه شروط معينة، كما أشرت سلفا، بعض التحيز في نظرته إلى الإسلام، معتبرا العقيدة الإسلامية كما هي، وروح السيرة النبوية بنوع من التقدير والتفصيل، ولم يكن كأصنافه الآخرين متحاملا على ثقافة الإسلام، إلا قليلا بحكم انتمائه الأصلي الذي يخرج من دون شك عن دائرة العلماء الموضوعيين من أمة الإسلام، فرسا أو عربا أو غيرهم، وإذا كان غيره قد اهتم كالمستشرق الألماني المتحيز المتحامل على القرآن الدكتور اتيودورنيودلكه في كتابه الشهير «تاريخ القرآن» وهو يرى في هذا الكتاب الموسوعي سلبية، فيتحامل على حقيقة الوحي الإلهي وعلى نبيه العربي محمد (ص). مصرحا غير ملمح أو مشكّك في حقيقة الوحي المحمدي فقط، إنما يرفضه بطريقة فجة ومسيئة إلى الأسلوب العلمي المطلوب في مثل

3 - ر جع موسوعة لمستشرقين للمفكر عبد لرحمن بدوي، لصادرة في بيروت، عن د ر لعلم للملايين، **1984**، ص**.119**

4 - للزيارة لاطلاع و لتفاصيل، أنظر مقال لأستاذ لطيب حديدي في مقال له عن هذ لمستشرق لمتحيز لحاقد على شريعة لإسلام، مجلة لبحوث لعلمية و لدر سات لإسلامية، جامعة لجز ئر، لعدد **6**، **2013**، ص**.323**

هذه الدراسات الشيقة المجمعة على صحة مضمونها.[5]

إن غولدتسيهربعد اطلاعه الواسع وإقامته المتعددة، في البلاد العربية، بل من خلال دراسته في جامعة الأزهر، وتحصيله للعلوم العربية الإسلامية عن كثب بدراسته العربية والدينية وهي تنمو وتزداد حتى صار أستاذا شهيرا في بلاده بودابيست، قد نال بجديته وموضوعتيه النسبية مكانة مرموقة ومرجعا هاما تعود إليه الفئات الباحثة من مختلف أنحاء العالم فيما يتصل بالإسلاميات، وقد اعتبره أستاذنا المذكور عبد الرحمن بدوي أنه «كان منيرا للباحثين في هذا المجال» فيؤكد هذا الأخير بأن «مستشرقنا هذا يختلف اختلافا بينا عن غيره من أتباع هذه المدرسة الاستشراقية». ويؤكد المختصون في الاستشراقيات على أنه كان حاد البصيرة ذكيا يناقش الأمور عن بينة مما جعله يختلف كلية عن أحد المفكرين المستشرقين الإيطالي نيلينو. رغم موضوعية هذا الأخير بدوره نسبيا ومحاولته تبيان الواقع الفكري والتطور الثقافي الإيجابي في عالم الاستشراق. وأن المستشرق المجري تميز بنفاذ بصيرته عن غيره ولأن له تجربة روحية خاصة به جعلته مؤهلا يتفهم الحقائق الفكرية في عالم الإسلام والمسلمين. ولعل مما تجدر الإشارة إليه في المواضيع العديدة المطروحة، التي تحدث عنها المذهب الظاهري والاقتناع بصحة مواقفه الفقهية والفلسفية والأدبية، وقد كتب جولدتسيهر عن الإسلام دون التيهان، فعرض الوثنية والإسلام التي شاعت في منطقة الشرق الأوسط، وعلى الخصوص في شبه الجزيرة العربية ذاكرا بعض الخصال أو الشمائل التي كانت نابعة من هذه الثقافية الجاهلية، ليس معجبا بها ولكن منبها إلى جذورها وانتشارها في هذه البقعة من البلاد العربية، دون أن يضع جانبا الفنون الأدبية شعرا ونثرا، مما قدمته الثقافة الجاهلية إلى عصر التنوير أو عصر الإسلام، وقد فصّل في خصائص الفرق الإسلامية أثناء دراسته لها، وحقق عدة مخطوطات، وكتب في مجالات كثيرة طوال حياته، مثل كتاب التوحيد لمحمد بن تومرت، مهدي الموحدين، وكتاب المستظهر لابن حزم، للرد على الباطنية وتحدث من خلال دراساته وبحوثه عن الاجتهاد في الإسلام والتقليد، كما بحث مواقف أهل السنة، وقدم إنتاجا غزيرا من خلال كتبه في «محاضرات في الإسلام»، و«اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين»، بحيث لخص في نظرته من خلال هذه الأعمال وجهته مبرزا أسلوبه الذكي.مبديا باعه الطويل في هذا الشأن، وبراعته الفائقة في استخراج كنوز الفكر الإسلامي التي تسع ميادين عديدة.

أما التصوف في الإسلام، فإنه عالجه منذ نشأته كزهد ساذج إلى بلوغه شأوا بين مشايخ هذا الميدان، وقد فصل في حديثه عن الفرق ومنها الخوارج والشيعة غير مغفل الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهائية والأحمدي). وما قدمه على وجه العموم صورة تكاد تكون كاملة، وحتى لا نكرر القول في موضوع اهتمامه بروح الإسلام فإنه تحدث

5 - أنظر كتاب «كنه لاستشر ق: لمفهوم، لأهد ف، رتباطات.- على بن إبر هيم لنملة، بيرسان.- **2011**، ص **127 126-**

عن القرآن بشكل مسهب، من بداية النص القرآني إلى تفسيره من طرف المختصين، بل انتقد بعض الذين ظلوا متمسكين بأهداب المعاني الظاهرة غير متفحصين لأسرار هذا الكتاب الإلهي المميز، وانتقد أولئك الذين التزموا بالتفسير الحرفي ولم يتوسعوا في تقديم صورة بلاغية واضحة للقراء والباحثين، غير مبال بما قد يحل بشخصه أو مواضعه الكثيرة التي كان فيها شجاعا متخلصا من موجات النقد واللوم في حقه.

ولم تغب عن باله قضايا الفلسفة الإسلامية، منذ ولدت وتطورت، ولعل من خصائص هذا الباحث أنه لم يكن ينتمي لمؤسسة دينية أو سياسية تفرض عليه توجها معينا، كما فعل جل المستشرقين، من بريطانيين وفرنسيين خصوصا الذين طالما انتسبوا وخدموا المصالح السياسية المعينة، أمثال المستشرقين الفرنسيين، ماسينيون الذي كان مستشارا في وزارة المستعمرات الفرنسية بشمال افريقية، ونظيره دي ساسي الذي شغل منصب هو المستشرق المقيم بوزارة الخارجية لبلاده منذ عام 1805، وهو الذي ترجم البيان الموجه للجزائريين سنة احتلال فرنسا لهذا البلد، 1830، ناهيك عن اعتباره مستشارا منتظما في كثير من المسائل المتعلقة بالشرق، وهو تابع في منهاجه وعمله لوزارة الخارجية، ووزارة الحربية، وأرنستريتو أيضا عمل كمخطط للاحتلال الفرنسي وقد أورد هذا الوضع ذا السلوك المشبوه المفكر العربي إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق.[6] الذي عالج فيه موضوع الاستشراق وبخاصة في مرحلته الأخيرة تاريخيا بموضوعية واقتدار.

وليس من باب الصدفة أن يروج جمع غفير من المستشرقين آراءهم ضد العقيدة الإسلامية تلميحا أو صراحة، وننفي هذا عن أحدهم وهو صاحبنا جولد تسيهر، والتجاءهم في أغلب الأحيان إلى الغموض والضبابية والخلط المقصود، وما تسمية كتاب السيرة «دراسات محمدية» لهذا المفكر الأخير إلا دليل على أغراض متنوعة قد تفتقر في عمومها إلى السطوع والتجلي الذي أتي به القرآن الكريم، والبرهان اللامع الذي دعا به كل الأمم، ولم يكن مفكرنا هذا قابلا للالتواءات والدوران الذي اتصف به أغلب المستشرقين بخلاف وجه هذا الرجل الذي يكاد يتبرأ مما قام به الآخرون في أجزاء من أعمالهم وأطراف من مقاصدهم السيئة.[7]

خصائص المؤلف في وجهته الإسلامية

نستشف من خلال كتابه القيم «العقيدة والشريعة في الإسلام»، ما يعرضه أو يتعرض له هذا العالم المتخصص في العقائد اليهودية والمسيحية والإسلامية، والذي ينقصه الاعتقاد الجازم بقبول الوحي المحمدي كحقيقة غير قابلة للدحض أو الرفض، إلا أنه أجهد نفسه عن اقتناع منطلق من عقيدته السالفة اليهودية، ثم مؤكدا على موقفه من

6 - L’Orientalisme ; l’Orient crée par l’Occident.- Edward Saïd.- Paris : éditions de seuil .

7 - تجد هذه لإيضاحات مفصلة في كتاب: «من قضايا لفكر لإسلامي»، لصادر في طر بلس، عن كلية لدعوة لإسلامية، **1988**، ص**.128-129**

الأديان باستخدام مفاهيم العقيدة المسيحية اللاحقة تاريخيا لليهودية، والتي تعتبر جسرا بارزا في عمله العلمي وصولا إلى اكتناه قضايا الإسلام، وكأن الوحي المحمدي كما يقول لم يكن إلا دينا جديدا «لقد كان يطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين، لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعائر عملية زهدية كما كانت الحال كذلك لدى اليهود ولدى المسيحيين، وفي شكل صلوات ذات ركوع وسجود في شكل امتناع اختياري عن الطعام والشراب (الصوم)، وفي أعمال خيرية لم تحدد كيفياتها وأوقاتها..» ويسرد آيات عديدة يعني بها ربط هذا الدين الجديد بالديانتين السابقتين عاقدا مقارنات بين المعنى والتطبيق في مواقع زاخرة بالتمثيل والمقاصد، وكأنه يرمي في قوله في كل مناسبة إلى ربط الإسلام بالعقيدتين السابقتين وتبعيته في مضمونه لمحتواهما، وهنا تظهر شخصيته اليهودية جلية في تصرفه، وهو يمس نصوص القرآن الكريم ويعرض الأحاديث النبوية الشريفة وسلوك النبي (ص) مع أصحابه، فلم يترك مجالا إلى وخاضه بتتبع دقيق، مما جعلنا ننظر إليه بنوع من التقدير يشوبه ارتياب خفيف وهو ينتقل من حياة الرسول الأكرم (ص) وأصحابه في مرحلة لاحقة تمهيدا لفترة ظهور الفقهاء ومذاهبهم بما لهم من إمكانيات عقلية ونقلية في سبيل تبليغ وشرح نصوص الفقه وتبليغ الشريعة إلى الناس[8]. ويبين الجهود الفقهية والاجتهادات الموضوعية مستندا إلى بعض الآراء ذات الصلة ساردا آيات كثيرة مثل «وما جعل عليكم في الدين من حرج» (سورة الحج 78)، وكأنه مغفل لآية حالة من الحالات مثل الأحاديث الموصلة إلى هذه الغاية التي تعني التبسيط والتيسير للعقيدة شرعة ومنهاجا، مردفا كلامه بالحديث النبوي الشريف «يسروا ولا تعسروا». داعيا في صلب حديثه الى فهم المرامي الإسلامية سواء كان ذلك من النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية وهو شيء مفيد في مجمله، مقارنة بغيره..

فبلغ هذا الباحث في عمله التطرق إلى مواطن التشريع والاجتهاد وأصول الفقه المفضية إلى شاطئ السلامة. ثم يشيد بعلم الكلام كما هو ورجالاته المتكلمين، جاعلا الجدل طريقا للحوار والبرهنة...محللا وشارحا وتيرة التطور عند المسلمين في ميادين عدة حيث بلغوا درجة العقل وربطوه بالنقل بطريقة عجيبة عند ولوجهم عالم القياس والحجة في أمر العقيدة والإيمان معا.[9] مما خوّلهم الشمولية والتوفيق أفضيا بالشريعة إلى مماشاةمختلف الأعصر والأوضاع.

خاتمة

يستنبط كما يقول الفقهاء من هذا العرض موقف المستشرقين عموما، والموضوعيين أمثال صاحبنا هذا نسبيا، قدموا خدمة جليلة رغم كل الانحرافات والمقاصد الذاتية لهؤلاء انطلاقا من مصالحهم وقناعاتهم التي تتعارض مع مصالح وقناعات العالم الإسلامي، ويمكن الرجوع إلى أفكارهم مهما كانت صورها وأشكالها لأنها تعبر عن حقائق

8 - «من قضايا لفكر لإسلامي»، لصادر في طر بلس، عن كلية لدعوة لإسلامية، **1988**، ص**.25**

9 - «من قضايا لفكر لإسلامي»، لصادر في طر بلس، عن كلية لدعوة لإسلامية، **1988**، ص**. 91**

لا ينكرها ذو عقل سليم، ولم يكن في قصدنا جعل هذه المجموعة من العلماء كبيرا وصغيرا، موضوعيا أو ذاتيا حلقة إيجابية بقدر ما دعت الحاجة إلى الغرف مما قدموه من معلومات، وإلى الفكر الذي اتسموا به شرقا وغربا، قديما وحديثا، وعلى كل باحث أو راغب في الاطلاع عما دبجته أقلام هؤلاء المستشرقين أن ينظر بعين النقد وإعادة النظر في جل ما طرحوه للبشرية أثناء تناولهم الثقافة الإسلامية في مفهومها الواسع، والاستفادة مما كتبوه ليست في متناول كل قارئ ناشئ.

ولئلا نضيع في متاهات الاستشراق ذات التراكمات التاريخية والفكرية المتشعبة، في نشأتها وتطورها وأهدافها وما لها من آثار على المسرح الثقافي والعربي من سلبيات وإيجابيات، سلبيات شوهت العالم الثقافي والحضاري لهذه الأمة، وإيجابيات تسبّبت في بعث المصادر المؤسسة للنهضة الراهنة مشرقا ومغربا، وعرضها للباحثين والدارسين والراغبين في الاطلاع على مضامينها، وعلى المختصين أن يجيلوا النظر في كل ما كتبه المستشرقون قديما وحديثا، ويحققوا في مقاصدهم وطرق تعاملهم مع الفكر الأخلاقي وحضارته.

وإذا كانت هذه المتاهات عويصة الغوص فيها، دون الإلمام بمعطيات شمولية أو نظرة نوعية فاحصة لتراثها الأصيل والمتجدد على جميع الأصعدة، فإن هذه الوضعية بمثابة جسر رابط بين الماضي والحاضر لهذه الأصقاع، التي خلّفت ملايين المخطوطات في جل ميادين المعرفة العلمية منها، والأدبية، وهي ظاهرة لا يمكن العبور منها إلى مرحلة لاحقة دون التعامل معها بدراية وموضوعية، من الوجهة الدينية والأخلاقية على حد سواء، ونظرا للواقع المتصف بالجمود والتخلف في كثير من مناحي الحياة المشرقية فإنه على أي باحث عملي يريد الاطلاع على سبيل خوض ملحمة التواصل مع هذه الأرضية الخصبة أن يحتك عن كثب بطلائع المستشرقين من أجل الإسهام في إبراز أصالة حضارتنا الممتدة من الأندلس إلى بلاد الصين، عابرة للقارات الخمس، بما في ذلك ولو حديثا نوعا ما القارتان الأمريكيتان، في هذا الصدد المتشابك حاول رجال الفكر الإسلامي، ومنهم العلامة الدكتور محمد بن أبي شنب صاحب الباع الطويل والقلم السيّال المنتسب إلى أمة الجزائر، والذي أدلي بدلوه المتميز في هذا المجال محاولا تقديم خدمة لوطنه بالطرق المشار إليها، بإنتاجه الذي نحن بصدد تفحصه والاستفادة منه، بقلوب واعية وأقلام هادفة لا مبررين ولا منحازين ولكنا راغبون في قطف ثمار أعماله الجليلة سيما في حقل مشاركته البنّاءة في بناء الذات الثقافية الجزائرية بشكل خاص، والعربية الإسلامية بشكل عام التي لا ينكرها عاقل في دائرة المعارف الإسلامية على وجه التحديد.

مع الاعتراف بالجميل للقائمين على تنظيم هذه التظاهرة العلمية ذات الطابع الأكاديمي البحت وفي مدينة المدية العريقة مسقط رأس هذا المفكر جليل القدر رحمه الله.

المراجع:

- الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية.- الدكتور ساسي سالم الحاج.- مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي.- 1993.

- موسوعة المستشرقين عبد الرحمن بدوي، الصادرة في بيروت، عن دار العلم للملايين، 1984،

- العقيدة والشريعة في الإسلام.- إجناس جولدتسيهر.- بيروت: دار الرائد العربي.- 1946

- مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة الجزائر، العدد 6، 2013

كنه الاستشراق: المفهوم، الأهداف، ارتباطات.- على بن إبراهيم النملة، بيرسان.- 2011

- من قضايا الفكر الإسلامي»، الصادر في طرابلس، عن كلية الدعوة الإسلامية، 1988

- مجلة المشكاة: فصلية ثقافية تعني بالأدب الإسلامي، العدد 27/ 28 1998، وجدة - المغرب

- L'Orientalisme ; l'Orient crée par l'Occident.- Edward Saïd.- Paris : éditions de Seuil .-2003.

الاستشراق والإسلام

من خلال شخصية كرستيان سنوك هورخرونيه.

الأستاذ خشاب الصادق / جامعة المدية

مقدمة:

الاستشراق تيار فكري، يتجه صوب الشرق لدراسة حضارته وأديانه ولغته وآدابه. اللفظة مأخوذة من كلمة شرق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه. ولعل هذا التعريف اللغوي بالنسبة للغة العربية. أما في اللغات الأوروبية فثمة تعريف آخر يدل على أن المقصود بالشرق ليس الشرق الجغرافي وإنما الشرق المقترن معنى الشروق والضياء والنور والهداية.

فان كلمة استشراق لا ترتبط فقط بالمشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء والنور والهداية بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتهاء .

إن الاستشراق مصطلح في غاية الغموض والإبهام لأن الشرق هو اصطلاح ابتدعته أوروبا لكل أرض تقع وراء حدودها شرقا إلى اليابان،بيد أن المصطلح بدأ ينحصر عبر القرون الوسطى في مفهومه العام والغامض على الشرق الأوسط وما فيه من أديان وثقافات أو حضارات مختلفة[1]. كما يشكل الاستشراق شبكة المصالح التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب هو الشرقِ موضوعا للتفكير في الغرب[2]. أما في الاصطلاح فإننا نعود إلى ما كتبه الغربيون أولا عن هذا المجال المعرفي الذي أنشئت المعاهد والكليات والأقسام العلمية لدراسته. ويرى بعض الباحثين الغربيين أن مصطلح الاستشراق ظهر في الغرب منذ قرنين من الزمان على تفاوت بسيط بالنسبة للمعاجم الأوروبية المختلفة، لكن الأمر المتيقن منه هو البحث في لغات الشرق وأديانه وبخاصة الإسلام قد ظهر قبل ذلك بكثير. ولو انتقلنا إلى العرب والمسلمين الذين تناولوا هذا المصطلح نجد أن إدوارد سعيد قدم عدة تعريفات للاستشراق منها أنه : « أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلق بوجود المعرفة بين «الشرق» (معظم الوقت) وبين الغرب « ويضيف سعيد بأن الاستشراق ليس مجرد موضوع سياسي أوٍ حقل بحثي ينعكس سلبا باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات وليس تكديسا لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق ... إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية وفي فقه اللغة. وفي موضع آخر يعرف سعيد الاستشراق بأنه «المجال المعرفي أو العلم الذي يتوصل به

1 - قاسم لسامر ئي، لاستشر ق(بين لموضوعية و لافتعالية).ط1،د ر لرفاعي للنشر و لطباعة و لتوزيع، لرياض،1983.ص107

2- دو رد سعيد، لاستشر ق،تر،كمال أبوديب، مؤسسة لأبحاث لعربية،بيروت، 1981.ص39.

إلى الشـرق بصورة منظمّة كموضوع للتعلم والاكتشـاف والتطبيق». ويقول في موضع آخر «إنّ الاستشراق: نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق».

لقـد قـدّم أحمـد عبـد الحميد غراب مجموعة من التعريفات للاستشـراق اسـتنادا إلى العديد من المراجع في هذا المجال ثم اختار أن يجمع بينها في تعريف واحد: هو دراسات «أكاديميـة» يقـوم بهـا غربيـون. كافـرون - مـن أهـل الكتـاب بوجه خاص- للإسـلام والمسـلمين، مـن شـتى الجوانـب : عقيـدة، وشـريعة، وثقافـة، وحضـارة، وتاريخا، ونظمـا، وثروات وإمكانات .. .بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلميـة والموضوعيـة، وتزعـم التفـوق العنصـري والثقافي للغرب المسـيحي على الشـرق الإسلامي.

اختلـف الباحثـون فـي نشـأة الاستشـراق فـي تحديـد سـنة معنيـة أو فترة معينة لنشـأة الاستشـراق، فيرى البعض أن الاستشـراق ظهر مع ظهور الإسلام. ولعل اهتمام النصارى بهذا الدين يعود إلى هجرة المسـلمين إلى الحبشـة وقد كان ملكها النجاشـي نصرانيا ومـا دار مـن حديـث حول هذا الدين بين البطارقة في مجلسـه، وكيف أدرك هذا الملك حقيقـة هـذا الديـن فاعتنقـه. وكانـت الفرصـة الثانيـة لتعـرف النصارى على هـذا الدين حينمـا بعـث الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم رسـله إلـى الملوك والأمـراء خـارج الجزيرة العربيـة، وكان هرقـل عظيـم الـروم أحـد هؤلاء الملوك وكان أبو سـفيان فـي تجارة له إلى الشـام فاسـتدعاه هرقل وسـأله عن الإسـلام وأظهر هرقل اقتناعه بصدق هذا الدين وحقيقتـه.و هنـاك رأي بـأن غـزوة مؤتـة التـي كانـت أول احتـكاك عسـكري تعد من البدايات للاستشـراق، ويـرى آخـرون أن أول اهتمـام بالإسـلام والـرد عليه بـدأ مع يوحنا الدمشقي وكتـابه الذي حاول فيه أن يوضح للنصارى كيف يجادلون المسلمين. ويرى آخـرون أن الحـروب الصليبيـة هـي بدايـة الاحتـكـاك الفعلـي بيـن المسـلمين والنصـارى الأمـر الـذي دفـع النصارى إلـى محاولة التعرف على المسـلمين. وبخاصة أنـه بعد هزيمة لويـس التاسـع وأسـره فـي المنصورة واقتناعـه بصعوبة هزيمة المسـلمين عسـكريا فلا بـد مـن التخطيـط الفكري بجانب التخطيط الحربي والسياسـي ممـا تمخض عنه بداية الدراسات الاستشراقية.

وثمـة رأي لـه عـدد مـن المؤيديـن أن احتكاك النصارى بالمسـلمين فـي الأندلس هو الانطلاقة الحقيقية لمعرفة النصارى بالمسـلمين والاهتمام بالعلوم الإسـلامية، ويميل إلى هـذا الـرأي بعـض رواد البحـث فـي الاستشـراق مـن المسـلمين ومنهـم الشـيخ الدكتور مصطفى السباعي.

إن الاستشـراق في الحقيقة امتداد للحروب الصليبية ضدّ الإسـلام وحقائقه الناصعة، لأن الحـروب الصليبيـة لـم تنتـه، وإنما اتخذت أشـكالا وألوانا مختلفة، منها الاستشـراق، فالمستشـرق يجيء إلى الإسـلام مدّعيا البحث عن الحقيقة، ولكنه في الباطن قد عقد

النية على جمع المطاعن الملفقة عن الإسلام، فلا يلبث أن يرمي الإسلام بكل ما يحمل صدره من غل، وينفث قلمه من سم، فهو يتنكر لمنهج العلم الصحيح الذي من شأنه أن يعرض الحقائق، وأن يترك للناس الحكم عليها، دون أن يمزجها بمرارة حقده، ونفثات عداوته، ودون أن يحاول تشويه هذه الحقائق بصورة من الصور والمتتبع لحركة الاستشراق يجد أنه مواكب لحركة الاستعمار الغربي لبلاد الشرق والإسلام، مما يدل على أنه امتداد للحروب الصليبية، وشكل من إشكالها، وقد نشطت حركة الاستشراق وبلغت أشدها منذ قرنين من الزمان في صورة حركة تابعة لحركة الاستعمار.

ومن أهم دوافع الاستشراق،الدافع العلمي الصرف،والدافع السياسي والاستعماري، والدافع الديني التبشيري، وأخيرا الدافع الاقتصادي[3] والمستشرقون جماعة من علماء الغرب درسوا اللغات الشرقية من عربية وفارسية وعبرية وسريانية وغيرها، كثير منهم له إطلاع واسع على اللغة العربية علومها ومعارفها، لاتخاذ هذه الدراسة وسيلة لبث كثير من المفتريات والأباطيل في محيط الإسلام للتهوين من شأن الدعوة الإسلامية والتقليل من أثرها في الحياة، وبدورها في إنقاذ الإنسانية وتحريرها من العبودية، وإخراجها من الظلمات إلى النور. ودورها في نشر العلوم والمعارف، وفي نقل أوربا من العصور الوسطى - عصور الجهل والظلام - إلى مشارف العصر الحديث، وما ظهر فيها من علوم ومعارف يفخر بها العالم الغربي .

من بين ما يفخر به الغرب اليوم العولمة والتي لها أثر كبير في الإعلام والثقافة والقيم، مع العلم أن العولمة لا قيم لها، ومن آثار العولمة ضرب الهوية الثقافية، فهم يملكون إعلاما بلا قيم ونحن نملك قيما بلا إعلام[4]. في معناها اللغوي هو تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله. يمكن تحديد مفهوم العولمة بأنها نظام غربي حديث يمتلك زمام التكنولوجيا، يسعى نحو تحقيق أهداف كبرى في مقدمتها الإحاطة باقتصاد العالم وصولا إلى نسيجه الاجتماعي والثقافي، وذلك من خلال إقامة نظام كوني بديل، تذوب فيه الثقافات القومية المتنوعة لتحل مكانها حضارة كونية عالمية موحدة. وفي ذلك انقلاب في طبيعة العلاقات التي تربط الإنسان بواقعه وتاريخه الحضاري وميراثه الثقافي. ولهذا سرعان ما انتقل مفهوم العولمة إلى القنوات الثقافية فظهرت مصطلحات جديدة نحو : الثقافة الشاملة، والأدب العالمي، مما أثار جملة من الإشكالات في الفكر والثقافة، وفي مقدمتها إشكالية الهوية والخصوصية الحضارية.

تهدف العولمة إلى توحيد الأنماط الثقافية المختلفة وجعلها في منظومة ثقافية واحدة تؤمن بها الدولة الفاعلة وهي الولايات المتحدة الأمريكية تحقيقا لمصالح اقتصادية معينة بالدرجة الأولى. ولذلك فهي عولمة متوحشة تعمل على إقصاء الآخر من خلال أنجع السبل والوسائل ألا وهي سياسة الاختراق الثقافي. مما يعني أن العولمة لا تحترم

3 قاسم لسامر ئي، لاستشر ق،108

4- محمد إبر هيم مبروك، لإسلام و لعولمة، لد ر لقومية لعربية، لقاهرة، 1999.ص 79

خصوصيات المجتمعات الإنسانية وهوياتها الثقافية. وهكذا فإن العولمة تطال الثقافات بالذات، بما أنها مرجعيات للدلالة وأنماط للوجود والحياة الخاصة بكل أمة أو دولة أو مجتمع.

ومن خصائص العولمة التحكم في آليات التفكير والتحليل والتصور والتماثل، أي ما يمكن أن نسميه بكلمة واحدة بالمخيال. وحين تتم السيطرة على مخيال المجتمع يصبح بذلك التعبير عن وجوده منقوصا ومتحكما فيه. فالعولمة تعمل على ما يلي :

التحكم بالمخيال الجماعي من خلال الصورة الإعلامية والتلفزيونية التي تؤثر في الشباب مما يؤدي بهم إلى تغيير سلوكاتهم بما يتلاءم مع ثقافة تروج لها العولمة.

تنميط الحياة اليومية بحكم فراغ المخيال الجماعي بحيث يؤدي ذلك إلى ظهور نمط معيشي يومي واحد، ومشاعر إنسانية واحدة لدى الشعوب المتأثرة بثقافة العولمة.

تهميش كل إبداع فكري وثقافي لا يتصل بالسوق كليا أو جزئيا، بحيث يصبح ملغى ولا قيمة له.

انقطاع الشعوب عن التواصل مع التراث والممارسات الثقافية التقليدية، بحيث ترمي العولمة في العالم إلى إحلال ثقافة سطحية.

والعولمة ليست هي العالمية، بحيث يختلف مصطلح العولمة عن مصطلح العالمية. فالعالمية لا تهدف إلى إقصاء الآخر، وإنما هي التفتح على العالم في إطار احترام الثقافات المتنوعة. أما العولمة فهي نفي للآخر وإحلال الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، والاستشراق هو ذلك النوع من المعرفة التي شيدها الغرب لنفسه عن الشرق[5]. فالعالمية قيمة إنسانية نبيلة وشريفة تفيد انضواء الإنسانية كلها تحت قيم أخلاقية نظيفة واحدة فهما وعلما وعملا.و منها قيم البر والعمل والعلم والإحسان والعدل والوفاء والصبر.

أما وقد تعاظم دور اللغة العربية في عصر العولمة والمتغير المعلوماتي، فثمة معركة لغوية بالسر والعلانية نتيجة إحساس كثير من دول العالم بخطر لغة العولمة.

فبعد سقوط الأندلس عكف المستشرقون على التحليل والبحث في نوادر المؤلفات العربية وفي شتى أنواع المعرفة، ولم يتركوا جانبا من جوانب هذه العلوم إلا وتناولوها بالتحقيق والدرس، فتكونت لديهم معارف واسعة عن الشرق من حيث سكانه وعاداته واقتصادياته وطرق تجارته ومواطن القوة والضعف فيه، حاجتهم إلى الزيادة بمعرفة الشرق وأحواله لم تتوقف أبدا،حيث قام أغلب المستشرقين برحلات من الغرب إلى الشرق طمعا في الاستيلاء على هذه البلاد، وذلك لما تزخر به من ثروات اقتصادية وكنوز حضارية. فسخرت الحكومات الغربية هؤلاء الناس لخدمة أغراضها الاستعمارية التوسعية، تمثلت في تلك الرحلات التي قام بها الرواد المستشرقون لتقديم صورة واضحة وأكثر دقة

5 – محمد عابد لجابري، مسألة لهوية لعروبتو لاسلام و لغرب،ط1،مركز لدر سات لوحدة لعربية، بيروت،1995. ص128

عن الشرق.

لا أستطيع التعرض بالتفصيل إلى كل هذه الأعمال التي قام بها هؤلاء المستشرقون في هذه المرحلة لاتساعها وشموليتها، والأهداف الاستعمارية والسياسية المتعددة التي سعوا إلى تحقيقها، فسأكتفي بعرض شخصية مهمة بالنسبة لتاريخ الاستشراق الهولندي وهو (كريستيان سنوك هورخرونيه) الذي خدم الاستعمار الهولندي في آسيا وخاصة اندونيسيا بتقاريره الاستخباراتية دراساته الاستشراقية . عمل على ربط المستعمرات الهولندية في اندونيسيا بروابط ثقافية وإنكار الدور السياسي للقرآن والسنة لإقامة نظام سياسي وهذا يظهر في معظم كتاباته الاستشراقية .علق ادوارد سعيد على سنوك قائلا: «عند كريستيان سنوك هورخرونيه معرفة الشرق إما تزيد أو تحقق أو تعمق الخلاف الذي بواسطته تسطيع السيادة الاوربية أن تمتد الى آسيا»[6].

كرستيان سنوك هورخرونيه هو أشهر مستشرق هولندي معروف في الجزيرة العربية وأندونيسيا لنشاطه في هذين البلدين، وقد عدّ عميد العربية بعد كولد زيهر وفي طليعة رواد الفقه الإسلامي والأصول والحديث في أوربا. فإن أثر كرستيان سنوك على الاستشراق الهولندي كان شاملا وعميقا حتى يومنا هذا، عمق هذا الأثر وشموله يتجلى في مكانته بين المستشرقين الهولنديين اليوم وطموحهم العميق في تقليده ومحاكاة نفسيته بل وحتى نشاطاته التنكرية[7].

لم تكن دراسة الشريعة عند كريستيان سنوك إلا لأغراض عملية، وهذه الأغراض العملية نعني منها استعمال واستخدام الشريعة لغرض الاستعمار والسيطرة، كلما ازدادات صلات أوربا الودية مع الشرق الإسلامي ازداد معها وقوع الأقطار الإسلامية تحت سيطرة أوربا، وازداد معها كذلك حاجة المستشرقين إلى معرفة الحياة الفكرية ومفاهيم الإسلام وشريعته الدينية[8].

وليس عبثا أن يعد كرستيان رائد الفقه الإسلامي والأصول والحديث في أوربا لأنه لم يترك أي مناسبة في كتاباته دون أن يؤكد على أن الشريعة الإسلامية المستندة على القرآن والسنة موجودة في الكتب النظرية أما علميا فإنها لم تصلح لإقامة نظام سياسي، قاصدا من وراء ذلك إبدال الإسلام بثقافة أوربية تسهل التبعية السياسية والدينية لأهل جاوة وسومطرة ... وكل مستعمرات هولندا في أندونيسيا.

التعريف بشخصية كرستيان سنوك هورخرونيه: ولد في سنة 1857 لأب قسيس وتوفي سنة 1926 قدم إلى مكة سنة 1884 تحت اسم عبد الغفار، ومكث بها مدة نصف عام، وقد سبق له أن أقام في جزيرة جاوة بأندونيسيا مدة 17 سنة، خدم الاستعمار الهولندي في المشرق الإسلامي بتقاريره وبحوثه، وهو صاحب نظرية الوحدة الروحية

6 - دو رد سعيد، لاستشر ق،ص255.

7 قاسم لسامر ئي : لاستشر ق بين لموضوعية و لافتعالية، ط1، منشور ت د ر لرفاعي، 1983، لرياض، ص 104.

8 نفس لمرجع، ص 110.

والثقافية أي الرغبة في العيش معا والرضا بحكم الهولنديين.

درس اللاهوت، ثم بدأ دراسته للعربية والإسلام وتخرج في سنة 1880 برسالة عن الحج إلى مكة، تعرف إلى الأستاذ أمين المدني الحلواني في مؤتمر للمستشرقين عقد في لايدن سنة 1883 وربط معه علاقات علمية، ويمكن أن نستخلص من المراسلات الشخصية العديدة التي كانت بين سنوك وأمين المدني أن هذا الأخير قد أبان الطريق لسنوك لدخول مكة وإعلان إسلامه وإشهاره على الملأ، استمر يمثل هذا الدور على المسلمين في مكة ومن ثم في أندونيسيا طيلة حياته، مكث سنوك ستة أشهر في مكة متخذا اسم عبد الغفار له وصار يختلف إلى مجالس العلماء، وشيوخ التعليم فوطد علاقته بالكثير من علماء مكة وبالكثير من علماء جاوه وسومطرة، وإيجي وغيرهم[9].

كل هذه الدراسات للعربية والإسلام وهذه العلاقات التي وطدها مع شيوخ وعلماء مكة والتوصيات والإجازات التي أخذها عنهم، ما كانت إلا خدمة للاستعمار الهولندي في آسيا وخاصة في أندونيسيا وبالأخص في قمع الثورات والتمردات كثورة إيجي.

كل ما كتب عن كريستيان سنوك من المستشرقين الهولنديين كان له المديح وكثرة الثناء، فإن دراسته الرائدة للشريعة الإسلامية وما يعنيه الإسلام في حياة أتباعه جعلته واحدا من مؤسسي علم الإسلاميات الحديث في الجامعات الغربية هذا على حد قول (دريفس)، وقال فرانك شرودر، لقد صار خبيرا بالشريعة الإسلامية ... حتى وإن كان يحترم للإسلام فإن سياسته الإسلامية كانت تعني رفض محتوى الإسلام السياسي وإبداله بقوانين العادات والأعراف والتقاليد.

يتحاشى الكثير ممن كتب عنه الاعتراف بأنه استطاع الدخول إلى مكة المكرمة لأنه أعلن إسلامه رسميا، وقد نجح في سنة 1885 في الدخول إلى المدينة المقدسة (مكة) حيث عاش بها خمسة أشهر ونصف.

اختلف الكثير ممن كتب عن هذا المستشرق وذلك في الهدف الذي أراد تحقيقه من سفره إلى مكة المكرمة وأكد بعضهم أنه سافر من أجل دعم معرفته النظرية بالعملية أو من أجل المعرفة والتعلم، لكن الحقيقة لازالت غامضة ذلك لأن أغلب المعلومات التي أوردتها الوثائق الرسمية وعلى بعض الرسائل والتي لم تنشر بعد[10]، فهناك مجرد احتمالات وتخمينات تشير إلى أن عملية طرده كانت بسبب النقوش الأثرية والخلاف الفرنسي والهولندي حول مقتل الجاسوس والباحث في الآثار وهو فرنسي في جدة. ومنذ ذلك الوقت اتهم سنوك أنه هو من وراء عملية القتل ومن دبر الجريمة للحصول على نقوش الفرنسي، وبعد هذا يبدو أن الحكومة العثمانية أمرت الوالي بطرد بطرد وإبعاد سنوك عن الجزيرة العربية وعن مكة وجدة خاصة.

إن أثر كريستيان سنوك لم يقتصر على الجانب العلمي من العقلية الاستشراقية

9 قاسم لسمر ئي، لاستشر ق، ص 112.

10 نفس لمرجع، ص 114.

الهولندية، بل إن دوره البارع في إخفاء عملية إسلامه ويشير إلى ذلك في أحد كتبه بأن خداع المسلمين سهل بقوله: ليس هناك أسهل من التحول إلى دين كسهولة التحول إلى الإسلام، فإن الفرد يكلف بتقديم إثبات واحد على اعتقاده أو على عمله بالشريعة أو على إخلاصه، أن التلفظ بكلمتي الشهادة تجعل من الإنسان عضوا في الأمة المحمدية ولا يحق لأحد من المسلمين أن يشك بذلك، وقد صدق لأن الإسلام يؤكد على حرية الضمير الخلقي والإنساني في الإيمان وقد كذب لأنه لم يذكر قارئه بأن «من غشنا ليس منا.»

لا نستغرب في شخصية سنوك ذلك بالنظر الى البيئة التي ولد فيها والعصر الذي عاش فيه والكلية التي درس فيها فهو ابن قسيس كان ينتمي إلى الكنيسة البروتستانتية الكالفنية المعروفة بشدة لاهوتها، فقد درس اللاهوت في كلية أنشئت خصيصا لأعداء القساوسة[11]. إذن فهو من وسط تبشيري تنصيري، كانت له مهمة معينة ووظيفة أداها بإتقان يسجل التاريخ خيانة هؤلاء فلاهم قضوا على الإسلام بخياناتهم ولا على أهله، ولا بقيت مستعمراتهم تحت سيطرتهم رغم إباداتهم، فلا ظل الاستشراق والاستعمار، لكن تغيرت الأوجه والكيفيات في عصرنا من أجل تدمير القيم والأخلاق والحضارات وخاصة المتعلقة بالإسلام بمصطلحات جديدة تمثلت في العالمية والعولمة ...وغيرها.

11 نفس لمرجع، ص 123.

قائمة المراجع:

- ادوارد سعيد، الاستشراق، تر،كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية،بيروت، 1981.

- قاسم السامرائي، الاستشراق(بين الموضوعية والافتعالية)،ط1،دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض،1983.

- محمد إبراهيم مبروك، الإسلام والعولمة، الدار القومية العربية، القاهرة، 1999.

- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة والاسلام والغرب،ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت،1995.

الدراسات العربية والإسلامية في اسبانيا ضمن المؤسسة الإستشراقية

نقولاس روزر نبوت / جامعة مالقة / اسبانيا

الاستشراق

إن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة، إلى حد الآن، التي أنشأت مؤسسة ثقافية لدراسة خصائص الحضارات الأخرى وهي الاستشراق، بمعنى دراسة الشعوب الشرقية في عروقهم ومعتقداتهم ومجتمعاتهم وفي كافة أمورها من أجل حماية الشعوب والمجتمعات الغربية، وعلى وجه الخصوص أنظمتهم السياسية والعقائدية (أي الكنيسة المسيحية)، من التأثر بالمعتقدات ونماذج الحياة عند الشرقيين، وبالخصوص عند المسلمين. وخصوصية الاستشراق بالإسلام، على الأقل في نشأته الأولى، مرتبطة بكون الإستشراق هو جواب الأنظمة السياسية والإعتقادية الغربية أمام التحدي المتمثل في الإسلام عقيدة ومجتمعا وسياسة. فقد ظهر الاستشراق في شكله الأولي في شبه جزيرة إيبارية، حينما تواجدت الحضارة العربية الإسلامية فيها بكيانها الثقافي السياسي المسمى الأندلس. وكان هناك اعتراك بينه وبين كيانات أخرى سياسية وعقائدية تنتمى إلى الحضارة الغربية وتحتل المناطق الشمالية لشبه الجزيرة تلك. ولكن لم يكن الاستشراق ردة فعل تلك الكيانات السياسية والعقائدية المسيحية الشمالية في إيباريا، بل ردة فعل الدول الأوربية الموجودة وراء جبال البيرنا، وعلى وجه الخصوص الكنيسة الكاثولية المتمركزة في روما وإيطاليا، حينما لاحظت أن انتشار الإسلام يسبب لا محالة تغيرا جذريا في المجتمعات القابلة له. ومعنى ذلك هو القضاء على سلطتها ووجودها. وعلى ذلك فإن رجال الكنيسة المسيحية الغربية، وليست الشرقية، هم الذين فكروا أول الأمر في عقيدة الإسلام من أجل دحضها والحول بينها وبين الشعوب الغربية. نظرا إلى ما حدث في الأندلس عندما أسلم معظم المسيحيين الذين فضلوا البقاء في المجتمع الإسلامي الناتج من إنشاء دولة الأندلس الإسلامية في شبه الجزيرة الإيبارية. ولذلك من الممكن القول بأن: «الإسلام عمل، وما زال يعمل ولكن في ظروف مختلفة، عمل البديل للحضارة الغربية كنموذج حضاري (روزر نبوت، 2002: ص 20).

وفي الحقيقة فإن مفهوم الغرب، أي الحضارة الغربية، لم يظهر إلا بعد ظهور الإسلام عقيدة وحضارة.فقبل ظهور الإسلام بعثة وحضارة ومجتمعا، كانت أوربا وضفتا البحر الأبيض المتوسط وما يحيط بهما أي بيزنطة (بقية الأمبراطورية الرومانية في شقها الشرقي وشمال إفريقيا وشبه جزيرة إيبارية) والممالك الجرمانية في باقي أنحاء أوربا. وكل هذه المناطق منشأ الحضارة الغربية فيما بعد وهي حضارة ستحمل تسميةالحضارة المسيحية أو حضارة الغرب. وقبل ظهور الإسلام كان هنا تنوع واختلاف بين تلك المناطق حضاريا وسياسيا وعرقيا. ولكن الشعوب والدول التي كانت تقيم عليها كانت تشترك وما فتئت في نظرها الى الإنسان، أي أنها كانت تشترك في أنثروبولوجيا وحيدة. وفي

عدم وجود النظير البديل الذي يقوم مقام المرآة المقابلة لمقارنة النموذج الحضاري فلم تكن هناك حاجة إلى تحديد الهوية الحضارية الغربية بمزايا خاصة لها وغير متوفرة عند غيرها. ولا ينحصر هذا الوضع على الرؤية الحضارية إلى الإنسان أو إلى المجتمع بل ينتقل ويشمل جميع العلوم، بما في ذلك العلوم الطبيعية والرياضية بدرجة أعلى. وفي ذلك يقول كونه(225:1971): «إن التقدم العلمي يعني استبدال نموذج معرفي جديد بنموذج معرفي سابق.. وليس هناك استبدال نموذج معرفي بآخر دون وجود نموذج معرفي بديل». إذن فالإسلام كان،وما زال ولو في ظروف مختلفة عن الماضي، النموذج الحضاري البديل لحضارة الغرب.

وفي أيام الإغريق، سواء كان في العصر الكلاسيكي أو العصر الهلينيي، أو أيام الرومان، سواء كان في الملكية أو الجمهورية أو الإمبراطوبية، لم يظهر أي تضاد بين الغرب والشرق لأن المواطن الإغريقي قابله المواطن الأجنبي (البربري في لغتهم)، بغض النظر عن أصله الغربي أو الشرقي، عن كونه فارسيا أو أتروسكوسيا (من شعب مجاور للرومان في شبه جزيرة إيطاليا). وإذا قرأ البعض الحروب بين الفرس الإغريق قراءة الخصومة بين الغرب والشرق فإن ذلك راجع إلى قراءة النهضة الأوربية لهذه الأحداث في اواخر العصر الوسيط ومطلع العصر الحديث. وهي قراءة قامت على احتكار التراث الإغريقي الروماني بعد انتقاء عناصره الملائمة لها وليس كلها.

ومع ظهور الإسلام، وقف أمام الغرب، في المرة الأولى في تاريخه وعلى الصعيد الحضاري، نموذج آخر لعلم الإنسان، مختلف عن رؤيته له، متمتع بهوية حضارية متميزة إلى أعلى درجة. وعندها تساءل الغرب: إذا كان ذلك الإسلام فمن أنا؟ فالإسلام يثيرفي الغرب المسألة عن هويته ومقوماتها. وعلى هذه المسألة عن هوية الغرب تجاه الإسلام أقام الغرب علاقة خاصة بينه وبين الإسلام في الماضي وفي الحاضر. وفي بداية الأمر، وصف مفكرو الغرب، الإسلام بأنه هرطقة مسيحية كما قد فعلوا بجميع الانشقاقات عن الكنيسة التي حدثت في شرق المتوسط. وكانت تلك الانشقاقات تعبيرا حيا عن تلقي الشعوب الشرقية السامية والحامية للعقائد والتعاليم المسيحية بإدراكها الخاص والذي كان يخالف إدراك الإغريق لها. ولقد استخدمت دائما الأنظمة السياسية والدينية وسلطاتها هذا المبرر في نفي الشرعية عن كل حركة عقيدية أو فكرية أو اجتماعية أو سياسية تخرج على السلطان في بلاد الغرب. وذلك إلى حد الثورة الفرنسية عام 1789 ميلاديا/1203 هجريا التي ألغت فعالية الاختلافات الدينية لإثارة الخصومات والحروب في الغرب إلى الأبد.

فبالنسبة إلى الكنائس المسيحية الشرقية، الإسلام هو النظير المثيل الذي سيمكنها من البقاء والتطور ضمن محيطه الحضاري والعقائدي. وكانت هذه المعاملة الإسلامية طرف النقيض بالمقارنة مع المعاملة التي عاملت بها الإمبراطورية الرومانية البيزنطية هذه الكنائس المسيحية القديمة. وعلى عكس ذلك، ففي المناطق الغربية التي كانت

تشكل مركز الأمبراطورية الرومانية بشطريها اللاتيني الجرماني والإغريق البيزنطي في أوجه سلطانها،كان رد الفعل تجاه الإسلام مختلفا غاية الاختلاف. لقد رفضت النخب المالكة، وليس الشعب، البحث عن موضع يفسح لها في المجتمع الإسلامي وهذا الموقف السلبي لدى تلك النخب المالكة ظاهر في حكمها على الإسلام، وهو حكم نابع عن خلفيتها الحضارية ووارد في النصوص التي ساندت المقاومة السياسية الطبقية التي اثارها الإسلام بحلوله تلك المناطق أو المجاورة لها.

وبصدد ذلك يقول المؤرخ الإسرائيلي المتخصص بتاريخ العصرالوسيط الأوربي في شبه الجزيرة الإيبارية رونبركاي ([2]1991: 29): «لقد غاب البعد الديني في النزاع بين المسلمين والنصارى في اسبانيا عن المؤرخ المستعرب أي المواطن النصراني في المجتمع الأندلسي الذي قد تعرب لغة وثقافة ومعيشة محتفظا بدينه غيابا شبه تام. وربما يدرك أن فتح الإسلام للأندلس هو جزء من انتشار الإسلام في العالم. والأمر نفسه كان مع بيزنطة حينما تم النظرإلى النزاع على أنه نزاع بين العرب والرومان وليس بين الإسلام والمسيحية، أي أن النزاع كان نزاعا سياسيا على الأراضي وليس دينيا فكريا».

وكل ذلك فرض على الغرب السعي إلى تمييز حضارته وهو يته عن الإسلام بكل السبل المتاحة له، حتى يختلف عن الإسلام اختلافا تاما في جميع الأمور وخاصة في الرؤية للإنسان والحضارة. ويسبب ذلك أول افتراق بين الإسلام والحضارة الغربية وهو أن علىالغرب مواجهة الصفات التي تميز الإسلام تمييز بينا بصفات أخرى مخالفة أومفترقة أومتباعدة.

الاستشراق الجاحد أو الاستشراق المقاوم

وبجحد الغرب الاسلام حضارة صار الاسلام مقوما من مقومات الحضارة الغربية حينما يمثل، عند الغربيين،الوجه السلبي لصورة الغرب، بالرغم من أن هناك إسهامات عديدة وجذرية للإسلام في تكوين الحضارة الغربية. لكن هذه الإسهامات تسند إلى غير الإسلام والمسلمين من أجل إنكار فضل الإسلام على الغرب، الذي هو في الحقيقة تلميذ الإسلام المتفوق الذي سبق معلمه وأستاذه يوما من الأيام، وما نفك يسبقه حاليا نتيجة خمول المسلمين في بناء مجتمعاتهم بتطوير المبادئ الحضارية الإسلامية التي هي عاملة على قدر كبير في المجتمعات الغربية السائدة سياسة وثقافة وإقتصادا في عالم اليوم.

ولذلك قد أصدر الغرب وعلماؤه، بناة الهيئة الغربية، نصوصا قائمة على هذه الفكرة. وجملة هذه النصوص تكوّن مؤسسة بذاتها هي مؤسسة الاستشراق الذي هو في البداية خطة لمنع اطلاع الغربيين على حقائق الاسلام الحضارية والعقائدية بتمويهها وتشويهها لديهم لتفادي اعتناقهم الإسلام حضاريا كان أو دينيا. وبالرغم من أن هناك جهود سابقة في هذا الاتجاه على أيدي الرهبان الوافدين من أوربا على الممالك الاسبانية الصغيرة في شمال إيباريا فإن مسؤولية إنشاء المؤسسة الاستشراقية في العصر الوسيط كلبنة

أولى لمبنى الاستشراق في بداية أمره وقبل التحاق الحضارة الأوربية بموكب العلم والموضوعية، واقعة على الراهب «بتروس المبجل» الذي كان رئيس دير كلوني (م 1092/ت 1156) الذي سافر إلى شمال شبه الجزيرة الإيبارية عام 1142 من أجل تنظيم عملية ترجمة النصوص الأساسية في الدين الإسلامي، والقران على وجه الخصوص، لجحد مضامينها على ضوء التعاليم المسيحية حسب تصوره لها وتصور الكنيسة الكاثوليكية في ذلك العصر. ويسمي الدكتور الراحل «جاثينتو بوسك فيلا» هذه المرحلة من الإستشراق أو هذا النوع من الاستشراق الباكر بالإستشراق الترجمتي بالرغم من أن جميع أصناف أو فروع الاستشراق هي قائمة بقسط كبير على الترجمات. ومن الممكن تسمية هذه المرحلة من الاستشراق بالاستشراق الجاحد أو الاستشراق المقاوم.

ويهدف جحد النصوص الإسلامية الأساسية وتزويد الطبقة الحاكمة في أوربا المسيحية بحجج تقنعهم وتقنع الشعب الذي يحكمونه سياسة وثقافة برفض الإسلام وعدم اعتناقه. ويقول في ذلك المؤرخ الاسباني فيثانتي كانتارينو (1978: ص 247): «إن دافع بترس المبجّل هو تنبيه النصارى التعلمين إلى الأخطاء الفاحشة، في هرطقة شنيعة، لأخبث الأديان،مطابقا روح كلوني في ذلك. فإن رئيس دير كلوني الصارم كان يغذي عزيمته في الإصلاح أن النصارى لا يعلمون (الإسلام) ويمنعهم ذلك الجهل من مقاومته بطريقة ما، في وقت كان يعتبره محرجا للفكر المسيحي بسبب سمعة العرب الثقافية».

وها هو «بيان بترس المبجل» الذي يؤسس به الاستشراق راسما اهدافه ووسائله (لي غوف، 2006[3]: 33): « سواءا كنا نسمى الضلال المحمدي (أي الإسلام) بتسمية مشينة مثل هرطقة أو نسميه جاهلية فإن علينا العمل ضده وأقصد بذلك التأليف. ولكن اللاتينيين، وعلى وجه الخصوص المحدَثين منهم، حينما اندثرت ثقافتهم القديمة لا يعلمون إلا لغة مسقط رأسهم، حسب تعبير اولائك اليهود الذين كانوا يتعجبون من الحواريين المتحدثين بشتى اللغات (بإلهام وتقدير من الله). ومن ذلك، لم يقدروا (أي النصارى اللاتينيون) على معرفة ذلك الضلال وبعده ولا على سد الطريق أمامه. ولقد التهب قلبي واضطرمت نار في تأملي. وقد أخذ مني الغضب لما رأيت اللاتينيين يجهلون علة ذلك الغي وأن جهلهم يحرمهم من مقاومته. ولم يكن هناك أحد رد عليه لأنه لم كن هناك من كان يعلم. ولذلك بحثت عن متخصصين في اللغة العربية التي ساعدت على التياث أكثر من نصف البشرية بذلك السم. وبعد مناشدات عديدة وصرف المال الكثير عليهم أقنعتهم بترجمة سيرة وتعاليم ذلك التاعس (أي محمد صلى الله عليه وسلم) وحتى شريعته التي تسمى القرآن. ولضمان الوفاء في الترجمة وضبطها على أكمل صورة ولتجنب أي خطأ يلبس علينا الفهم الصحيح له، لقد أضفت مترجما مسلما إلى المترجمين النصارى. فأسماء النصارى هي: روبرت دي كتون، وهرمان الدالماسي،

وبترس الطليطولي. وأما المسلم فإسمه محمد. ولقد ألف هذا الفريق سفرا ضخما تم إصداره للقراء اللاتينيين من بعد الاطلاع المحدق على ما في مكتبات ذلك القوم المتوحش (أي العرب المسلمين). ولقد أنجز ذلك العمل عام رحلتي إلى اسبانيا والذي أجريت فيه مقابلة مع السيد ألفونسو (هو الملك الفونسو السابع لقشتالة)، أمبراطور منصور لديار اسبانيا كلها، أي في سنة 1142 للميلاد».

لكن حقيقة الأمر يخالف ادعاء بترس المبجل بالموضوعية المقصودة في ترجمة السيرة النبوية والقرآن الكريم ونصوص إسلامية أخرى التي حملت إسم «مجموعة طليطلة». فإننا نجد في تلك الترجمات وخصوصا في ترجمة معاني القرآن تشويها بالغا وتلاعبا سافرا بمعاني الآيات كلاهما منبثق من العداوة المنصوبة للإسلام ومن الأحكام المسبقة التي تفرض على المترجمين ومن كلفهم الأمر تحريف الكلام عن موضعه وتلبيسه كما يشير إليه المؤرخ الاسباني المتخصص بعصر الوسيط «خوسي مارتينث غاثكيثلما» يتعلق بترجمة معانى القران بيد «روبرت دي كتون» (مارتينث غاثكيث، 2001، ص.119-120): «هناك اختلاف في عدد السور بين نص القرآن والترجمة اللاتينية لمعانيه فنجد أطول السور قد قسّمت إلى أجزاء أصغر سمّيت بأسماء خاصة لها أغلبها منحرفة عن المضمون الصحيح للأيات بناءا على الأحكام المسبقة على عقيدة الإسلام وتقاليده. وفي ذلك مثال سورة النساء التي تم تقسيمها إلى أربعة أجزاء تحمل الأسماء التالية: السورة الثامنة (الرابعة): ما يجب اعطاؤه للنساء في الميراث وكيف يتم توزيعه عليهن والصون الكثير الذي تحتاج النساء إليه، السورة التاسعة: زيادة من أحكام غبية عن النساء وأمور أخرى وعن غسلهم بعد الجماع والتقيء وقبل أداء الصلاة وأسرار أخرى، السورة العاشرة: وأيضا التحريض على القتال وهو أمر يكرره تكرارا إلى حد الجنون، السورة الحادية عشرة: هنا يقول إن اليهود لم يقتلوا المسيح بل أحدا غيره كان يشبهه وإن ليس لله ولدا وفضلا عما اعتاده دائما من قول الجنون.

ومن الممكن ملاحظة نيته في إبراز إلهام الشيطان بزعمه لمحمد (صلى الله عليه وسلم) وما يعتقده أكاذيب وتأويلا منحرفا للعقائد اليهودية والنصرانية.وإليكم المثال الآتي:

السورة السابع عشرة: هنا نسج حكايات لا نهاية لها عن آدم وحواء وإبليس وحكايات اخرى فظيعة عن الأنبياء وموسى اعتاد روايتها ويقول كلاما سفيها بليدا لا يزال يكرره، تدفعه إلى ذلك الروح الشريرة (أي الشيطان).

وفيما بعد، يترك العنونة بعناوين لها علاقة بمضون السور ويكتفي بوضع عناوين عامة موجزة مثل: كلام غبي باطل فاسق، كلام باطل كاذب فاسق، كلام شيطاني وجنوني، وأحيانا يأتي بالنعوت نفسها بترتيب مختلف عن الأول. ويستخدم أيضا العبارات التالية في العناوين: «غرور وأكاذيب كاذبة» أو«غرور وجنون تام» أو «كذوب ومجنون» أو «كلام فاسق ومنتهك الحرمات»، وكلها تدل بوضوح على النية السيئة الناتجة عن

موقفه من الإسلام. وحسب قول الباحثة «ماريا تيريس دالفرني» (في الحديث عن هذه الترجمة اللاتينية لمعاني القران) وأما الحواشي فمثلما يحدث مع العناوين فألهمته إياها نيته في التشنيع على انتظام».

فما سبق ليس إلا إثباتا لصحة القول المأثور الذي يحكم بأن «العلم من جنس الجهل» أي أن هناك من العلم، من المعلومات، ما هو من جنس الجهل لأنه نابع من الخطأ أو من النقص أومن الكذب أومن التشويه أو التشويش.

وبالرغم من كل ذلك فإن تفوق حضارة الإسلام علميا واجتماعيا وسياسيا كان أمرا ملحوظا منذ بداية حضور الإسلام في الأراضي الإيبارية وحتى ما وراء جبال البيرنا وقد ازداد ذلك التفوق علميا واجتماعيا علوا على مر القرون الستة الأولى للهجرة، أي ما بين القرن السابع والقرن الثاني عشر الميلاديين. وقد جذب ذلك التفوق في العلم والاجتماع علماء الغرب إلى الاقتراب من الإسلام لكي يتعلموا منه العلوم الطبيعية والطب والفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وكل ما يتعلق بحاجيات المجتمع الإنساني. وهذا الولوع بالعلوم المطورة في الحضارة العربية الإسلامية سبق الاستشراق وانصب على ترجمة مؤلفات العلماء المسلمين في العلوم المذكورة آنفا وحتى على حضور دروسهم في الأندلس أو في الشرق الأوسط أيام الحروب الصليبية مثلما حدث مع البابا سيلفستري الثاني (جيريبر دي أورييك –930-1003) الذي درس علوم العرب في دير ريبول في كاطالونيا وأدلارد دي باث (1080-1150) الذي سافر إلى االشرق الأوسط وإلى طليطلة لتعلم العربية والعلوم الطبيعية والرياضيات.

فعلينا أن نمييز بين الاستشراق كخطة عدائية على الإسلام بوسيلة الخطاب الفكري والشغف في طلب العلم الموجود في كل مجتمع إنساني وبالخصوص في المجتمع البشري الذي ينتهج منهج الحضارة .فقد جرى ذلك في حضارة الغرب في البداية مع الإسلام قبل أن تصبح الحضارة الغربية الكنيسية بسبب معارضتها للإسلام وحضارته. فبادئ ذي بدء كانت الحرب العلاقة بين دولة الإسلام والممالك الغربية وتبعتها مرحلة تعلم المسلمين هي من تراث الإغريق والرومان مثلما تقصى تراث فارس والهند والصين. وخلفت هذه المرحلة عصر نمو الحضارة الإسلامية حتى أصبحت هي «الحضارة». فانبهر الغربيون بها وأقبلوا يتتلمذون عليها من غير الأخذ بمسالمتها السياسية ولا الإجتماعية. ثم ظهرت نزعة الاستشراق لمنع المولعين بالحضارة الإسلامية من اعتناق الإسلام دينا وحضارة بعد التتلمذ عليه. فتتلمذ الغرب على الإسلام سابق الاستشراق المنظم في مؤسسة بقرن ونصف، حينما نجد رهبان «دير ريبول» في شمال كاطالونيا يترجمون الكتب العربية المحتوية على العلوم والفلسفة وحضور طلاب العلم المسيحيين من جميع أنحاء اوربا دروس علماء المسلمين في مدن الأندلس.

وقد بقي هذا الاهتمام بحضارة الإسلام ونتاجها الفكري عبر جميع العصور بتناوب البزوغ والأفول حتى الآن. ومن الواجب علينا الإشارة إلى وجود من ينصف الإسلام

وحضارته ودينه في الغرب ويعترف بفضله على المسلمين وعلى الغربيين على حد سواء. وعلى ذلك فإن انجازات من اعتنى بجانب من جوانب الحضارة الإسلامية ودرسه وحلله واستنبط منه دون فرض أحكام مسبوقة نابعة من اختلاف العقائد والقيم الاجتماعي والمواقف السياسية لا تعتبر أعمالا استشراقية ومن ضمن هذه الأعمال الاستيعابية للإسلام وحضارته الترجمات التي أقبل عليها «دومنجو غندنيسالفو» في طليطلة، قريب قدوم «بترس المبجل» في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي/السادس الهجري. فلقد ترجم «غندينسالفو» كتبا للإبن سينا وأبي حامد الغزالي والخوارزمي. والعيب الوحيد في استيعاب الغرب هذا العلم الإسلامي هو أن الغرب تتلمذ عليه ولم يذكر فضل المعلم في معظم الأحيان فإنه في بداية الأمر، حينما كانت المجتمعات والدول الإسلامية متقدمة على المجتمعات والدول الغربية، كان الغربيون يعترفون بهذا الفضل في الكتابات وبشكل صريح في العمل والواقع. لكن مع ميل ميزان القوة إلى الغرب قد تناسى فضل الإسلام عليه ونسب كل ذلك الفضل إلى اليونان والرومان ولن يكون إلا في منتصف وأواخر القرن العشرين حينما عاد الغرب إلى رشده القديم تجاه الإسلام واعترف بأستاذيته عليه في مطلع حضارته في القرون الوسطى. وفي نكران الغرب لجميل الإسلام يد طولى للإستشراق فمن ضمن أهدافه تضليل الغربيين وغيرهم في معرفة أصول حضارتهم الحقيقية.

إن الاستشراق ظهر في الأراضي المسيحية في شبه الجزيرة الإيبارية على أيدي الرهبان النصارى الوافدين من أنحاء أخرى في أروبا وعلى رأسهم بترس المبجل. ولم تنحصر الخطة الإستشراقية تجاه الإسلام في المواجهة العقائدية بل هذه كانت الطليعة لسد طريق انتشار الإسلام دينيا وسياسيا. ومن أجل ذلك كان الواجب افتعال ليس فقط عقائد إسلامية مزيفة بغيضة عند المسيحين بل اختلاق تاريخ يقنع المسيحيين الغربيين (اللاتينيين في اصطلاح بترس المبجل) من تفوقهم الحضاري والديني وحتى الإنساني على المسلمين خاصة وعلى الشرقيين عامة، بما في ذلك المسيحيون الشرقيون،ويحثهم على اقتطاع المزيد من أقاليم ومدن الأندلس وفيما بعد السيطرة على ما تمكنوا من بلاد واقطار العالم كله. وكان منطلق عصر الاستعمار الأوروبي على العالم بأسر وقت انتهاء الاستلاء على الأندلس بسقوط غرناطة، آخر المعاقل العربية والإسلامية في الأندلس عام 1492 ميلاديا/897 هجريا.

لكن كل هذا الجهد الاستشراقي والاستيعابي لم ينصب على الأسبان بل على الأوربيين خارج شبه جزيرة إيبرايا، فالأسبان أي ملوك ممالكهم والكنيسة الكاثوليكية لم يهتموا بدراسة الدين الإسلامي للرد عليه وتنصير المسلمين إلا بعد انكسار سلطة المسلمين في الأندلس بعد سقوط دولة الموحدين فيها في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع الهجري.

الاستشراق التبشيري

وفي ذلك القرن الميلادي بعينه وضمن الخطة الإستشراقية، لكن في فرعها المنهمك على تنصير المسلمين المتبقين في الديار الأندلسية بعد إستيلاء الممالك النصرانية الإيبارية عليها، انتصبت حركة التبشير. وذلك كنتيجة انقلاب موازين القوى إلى جانب الممالك النصرانية في شمال البحر المتوسط وبالأحرى المتواجدة في شبه الجزيرة الإيبارية. ولم يدع إلى ذلك الخوف من حضارة ومجتمع المسلمين اللذين قد ولى الكثير من ازدهارهما ولكن العقيدة الإسلامية المتجسدة في العلاقات الإجتماعية والعادات هي التي تهدد استقرار المجتمعات وأنظمة الحكم الأوربية المسيحية بإمكانية التلوث بها والانزلاق إلى الحضارة الإسلامية رويدا رويدا، وانهيار سلطة الكنيسة ومن اعتمد عليها وهم جميع ملوك أوربا.

وهكذا تجدد الاهتمام باللغة العربية من أجل تأليف كتب ومنشورات للتبشير بين المسلمين وليس للتعلم منهم والأخذ من ثقافتهم كما كان يحدث من قبل. فالمؤلفات الوحيدة التي يطلع عليها من ألمّ بالعربية بين النصارى هي التي تكشف لهم عقائد المسلمين، وكان الاطلاع عليها بغية التسلح بأدلة وحجج تخدم عملية التبشير. ولذلك سمى الدكتور «بوسك فيلا» هذا النوع من الإستشراق بالإستشراق التبشيري أو التبريري وذلك ضمن تأريخه للاستشراق الاسباني وهو التأريخ نفسه الذي سرنا عليه في هذا البحث لكنه من منطلق مختلف. فإنه يتحدث عن الاستشراق على أنه اهتمام علمي بالشرق سواء كان من يهتم به غربي أو شرقي، مسيحي أو غير مسيحي، محتسبا في ذلك ما تعلمته الأندلس والأندلسيون من المشرق العربي الإسلامي. وأما نحن فمفهومنا للاستشراق عامة واللاستشراق الاسباني خاصة هو أنه منظومة فكرية نابعة من موقف معارض للإسلام يهتم بجحده في دينه وحضارته وتاريخه بغية طمسه كبديل حضاري وعقائدي للأفراد والمجتمعات والسلطات الغربية. وكلانا نتفق على تأريخ سوي لأننا نزور المعالم التاريخية التي مر بها الاستشراق بغض النظر عن تقديره.

وأول من جاء إلى ميدان الاستشراق التبشيري هم الدومينيكان ورهبنة الرهبان الدعاة التي أسست بقصد إعادة المنحرفين من النصارى إلى طاعة البابا والكنيسة الكاثولكيكية، وسرعان ما انقلبوا إلى رقابة النصارى في عقائدهم وعاداتهم والتبشير بين المسلمين في الأندلس المحتلة وبلدان المسلمين المجاورة للممالك المسيحية في شمال افريقيا والشرق الأوسط. ومن أجل ذلك فقد أنشأت هذه الرهبنة مدارس خاصة لتكوين المبشرين في عقيدة ولغة المسلمين أي العربية وحتى العبرية والعقائد اليهودية. ففي اجتماع المجلس العام لتلك الرهبنة المنعقد بباريس سنة 1236 صدر قرار يأمر الرهبان القاطنين في الحدود مع المسلمين وغيرهم من الكفار بالدين المسيحي تعلم لغاتهم. ولذلك أسست مدرسة تعليم العربية للرهبان الدعاة في تونس عام 1242 أو 1245 ومدرسة أخرى في مرسية باسبانيا عام 1266 لتعليم العربية والعبرية إثر استيلاء الملك

جومي الأول على تلك المدينة الأندلسية التي كانت احدى أكبر قواعد الإسلام في الأندلس. وعملت هذه المدرسة بمرسية في تعليمها للرهبان إلى عام 1275 وأقيمت مدرسةأخرى في برشلونة خاصة لتعليم العبرية ومدرسة ثالثة لتعليم العربية في بلنسية، كلتاهما في السبعينات من القرن الثالث عشر الميلادي.وقد تم إنشاء مدرسة مثيلة في مدينة شاطبة الأندلسية في شمال مدينة مرسية وجنوب مدينة بلنسية، لأعضاء هذه الرهبنة الناطقين بالكطلانية في التسعينات للقرن نفسه. وقد أنشأت الرهبنة الفرنثيسكانية أو الرهبان الصغار مدرسة خامسةفي جزيرة ميورقة في عام 1276. ويرى الدكتور «بوسك فيلا» أن هذه المدارس، مدارس اللغات الشرقية، (بوسك فيلا، 1967: 181): «بالرغم من طابعها التبشيري، من الممكن لنا اعتبارها أقسام دراسة اللغات السامية في جامعاتنا الحالية وبودي أن أرى هذه الأقسام لدراسة اللغات السامية متحولة تحولا جذريا إلى معاهد جامعية للدراسات الشرقية شاملة شعبا أو أقساما لكل فرع من فروع الدراسات الشرقية المعتمدة عادة».

وقد برز في هذا النوع من الأستشراق التبشيري الراهب الميورقي «ريموند لول» الذي كرس حياته، بعد التوبة ودخول طريق الدين المسيحي، لتتصير المسلمين وقد اقتنع بأنه لن يتم ذلك إلا عبر شرح صحيح للعقيدة المسيحية لدى المسلمين باستخدام المفاهيم الإسلامية التي توافق العقيدة المسيحية. وللوصول إلى هذا الهدف لا بد من تعلم العربية لقراءة الكتب المناسبة والتأليف فيها ومناقشة المسلمين بها. فسعى إلى ذلك وحث الأخرين عليه، لكن النتائج لم تبلغ المراد فلم يحدث تنصّر المسلمين بل تم تنصيرهمقهرا بعد بسط السلطان عليهم في أيام سقوط الأندلس وما جاورها.وكان هذا من الجانب التبشيري العملي.وأما من جانب الاستشراق التبشيري النظري فقد أخذ بزمامه اسباني أخر أيضا من الناطقين بالكطلانية،وهو «رمون مارتي» الذي عكف على دراسة القرآن والعقائد الإسلامية والتلموذ والعقائد اليهودية إلى درجة ذكر مقولات عربية مكتوبة بالحروف العبرية في كتاب هاجم الإسلام واليهودية بعنوان: «خنجر الإيمان في صدور المسلمين واليهود» الصادر عام1275 ميلاديا. وقد ألف أيضا معجما باللغتين العربية واللاتينية. وكان لأعماله أثر كبير فيمن خلفه من المستشرقين سواء كانوا من المستشرقين التبشيريين أو من الذين لحقوهم في المراحل التالية حتى سماه «أندري برثيار» (1907-2000)، العالم الفرنسي بالخطوط القديمة والذي عمل في الجزائر كعالم الآثار ومسؤول عن التنقيبات الآثرية في قسطنطينة في منتصف القرن العشرين، «معلم إسشراقي في القرن الثالث عشر» (برثيار، 1936)، وسماه المستشرق الإيطالي «مونيريت دي فيار» (1881-1954) «أول المستشرقين الأوربيين» (مونيريت دي فيار،1954: 37) لأنه أول من ألف بحوثا استشراقية منظمة ووجهها ليس فقط إلى نصارى أوربا، بل إلى المسلمين واليهود المقيمين في أوربا أي في جزيرة أيباريا بالنسبة للمسلمين ولأغلبية اليهود.

ولكن وفي الزمن عينه، كان قد انبعث من جديد اهتمام علمي بحضارة الإسلام على يد الملك القشتالي ألفونس العاشر الملقب بالـ«الحكيم» فإنه انهمك في العلوم والآداب إلى غاية إنشاد الشعر باللغة الجليقية وتلحينها مستلهما الأنغام والألحان العربية الإسلامية. وهو من الأوائل في الكتابة باللغة الاسبانية وأول من فرض اللغة الاسبانية في ديوان الكتابة في مملكة قشتالة وفي العلاقات الديبلوماسية. وكان أيضا أول من أمر بترجمة الكتب العربية إلى تلك اللغة الاسبانية. ولقد ترجمت بأمره كتب عربية في علم الفلك وفي الشطرنج والنرد ولعبة الطاولة وعن الاحجار وفي الأسطرلاب ولهذا الغرض أسس معهدين للترجمة، أحدهما بأشبيلية في 1254 والآخر بمرسية في 1269. وقد وضع على رأس هذا المعهد الأخير للترجمة من العربية والعبرية واللاتينية والإغريقية إلى الاسبانية رياضيا مسلما إسمه الريكوتي نسبة إلى وادي ريكوتي وهو في غرب مرسية، وقد أقام المسلمون في ذلك الوادي إلى وقت طرد الموريسكيين من اسبانيا بين عامي 1609 و1614. وقد تركت هذه الترجمات من العربية بصمتها في اللغة والأسلوب الأدبي الاسبانيين فإنها ساعدت على تكوين اللغة الاسبانية الفصحى ومن الممكن تتبع هذه البصمة اللغوية العربية في مقومات اللغة الاسبانية عبر تاريخ هذه الأخيرة إلى أيامنا هذه. لكنه كان ألفونس الحكيم في الوقت نفسه من أشد الملوك النصارى على المسلمين وكان يحاربهم حربا ضروسا لا هوادة فيها. وهذا السلوك الثقافي المتمثل في الحرص على أخذ العلوم من الإسلام والرفض التام للعقيدة الإسلامية وأنماط المجتمع العربي الإسلامي في الأندلس، هو ميزة الثقافة الاسبانية وأساس هوية الأسبان القومية والحضارية، وهي ميزة تميزهم عن سائر الشعوب الأوربية ماضيا وحاضرا. وهي الميزة التي يتميز بها الاستشراق الاسباني الذي يسمى في اسبانيا، ومنذ تأسيسه الحديث في القرن الثامن عشر الميلادي/ الثالث عشرة الهجري، الاسعتراب لأن الأسبان يعرفون أن ثقافتهم مزيج من عناصر الحضارة الغربية الوسطية (التي من الممكن تسميتها بأنها الحضارة الكنيسية الغربية) ومن عناصر الحضارة الإسلامية الأندلسية، وأن معظم أنحاء اسبانيا عرفت مجتمعا عربيا إسلاميا لمدة ما يقارب ألف سنة من تاريخها. وتسبب ذلك التميز في تأخر إنشاء الاستشراق في اسبانيا بصفته المعاصرة وتلونه بألوان خاصة، من ضمنها تسميته الاستعراب أي الاهتمام بالعرب وحضارتهم، إشارة إلى أنه يجري بحوثا علمية في ميدان الحضارة العربية الإسلامية ومجتمعها في الأندلس. وهما الحضارة والمجتمع اللذان سبق لهما الحلول في الأراضي التي انضمت فيما بعد إلى دولة اسبانيا ومجتمعها وحضارتها. وعلى ذلك فإن الإسلام أي الشرق لم يكن امرا غريبا مستغربا في اسبانيا، بل عاملا جوهريا من عوامل تاريخ ومجتمع اسباني والبرتغالي على صعيدجميع ممالكها وحتى القرن السابع عشر الميلادي/الحادي عشر الهجري. ومن جراء ذلك فإن العرب واليهود هم العنصر الشرقي في مجتمعات الممالك الإيبارية عبر العصر الوسيط في الحضارة الأوربية الذي يطابق العصر الذهبي في الحضارة العربية

الإسلامية والذي يسبق في إنشائه العصر الوسيط الأوربي عينه بقرنين.

إن الاستشراق التبشيري (بين المسلمين واليهود) أو التبريري (للعقائد المسيحية وجحد العقائد الإسلامية) فقد امتد إلى عام 1018/1609 حين وقع طرد الموريسكيين من اسبانيا وهم المسلمون العاملون بالتقية بعد تنصيرهم القهري بين عام 906/1500 وعام 907/1502 لمسلمي مملكة قشتالة وبين 931/1525 و932/1526لمسلمي مملكة أراجون. وكلهم بقية الأندلسيين في شبه الجزيرة الإيبارية. هذا فيما يخص الإستشراق التبشيري العملي أما بالنسبة للاستشراق النظري فقط اضمحل مع انحطاط وتلاشي الحضارة الإسلامية في أراضي اسبانيا والبرتغال بالرغم من وجود المسلمين كعنصر اجتماعي ولو كان مهمشا فيها. وذلك لأن مصادر الثقافة والتثقيف والتثاقف بدأت تاتي، في القرن الخامس عشر الميلادي/ التاسع الهجري، من إيطاليا وفرنسا والبلاد الواطئة وليس من الشرق ولا من الحضارة الإسلامية التي بدأت تفقد بريقها في مطلع هذين القرنين الميلادي والهجري. ويسجل في هذه الصدد المؤرخ والدارس الصقلي «مارينيو سيكولو» (1460-1533)، أستاذ اللغتين اللاتينية والإغريقية في جامعة «سالامانكا» في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، في مؤلفه «مدح اسبانيا»، الكتاب الصادر في عام 1496، أن دراسة اللغة العربية قد اندثرت في جامعة «سالامانكا» في اسبانيا لأنها اعتبرت غير مهمة للعلوم. وعلى هذا المنوال بقيت اللغة اللاتيتية والإغريقية والعبرية اللغات الوحيدة المدروسة في الجامعات والمعاهد الاسبانية. وهكذا نبذ الأسبان اللغة العربية وراء ظهورهم وهم الأوربيون الأحسن تحكما فيها كما يقوله المؤرخ الفرنسي المتخصص في تاريخ اسبانيا وفي قرنه الخامس عشر على وجه الخصوص «مارسيل باتايون» حينما يتحدث عن تعليم اللغات في جامعة «سالامانكا» أيام النهضة الأوربية: «وأما دراسة اللغة الإغريقية فدامت دون انقطاع وأما دراسة اللغة العبرية فكانت متذبذبة وأما دراسة اللغة العربية فقد طلع طلوعا يسيرا.. إن اسبانيا في أيام النهضة الأوربية كانت أفضل البلاد الأوربية تأهبا لتصبح مشتلا للمستعربين (أي المستشرقين) ولكنها كانت أقلها استعدادا لتمثيل ذلك الدور» (باتايون، 1935).

وقد سلكت اسبانيا في عصر النهضة الأوربية مسلك باقي الدول الأوربية في ابتعادها عن حضارة الإسلام صانعة من الغرب نظيرا سلبيا لتلك الحضارة،بمعنى أن الغرب الصورة السلبية للإسلام وهو أمر على عكس ما يعتقد الغربيون وأتباعهم من الشرقيين أن الإسلام هو الصورة السلبية للغرب. ويقول المفكر الاسباني «خوسي ماريا ريضاو» بهذا الشأن (ريضاو، 2000 :16-17):

إن الإسلام قد استوعب ذلك الماضي (أي العصر القديم الكلاسيكي في الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط الذي هو مشترك بينها وبين الجزء الأكبر من أوربا) وتبناه بفضل ترجمته إلى لغة دولته (أي اللغة العربية) وتكييفه مع قيمه وعقائده، وذلك هو بنفسه تحد من نوع آخر، بل صراع أوسع وأهم في إطار النزاع بين السلطان المسلم

والقوى المسيحية من أجل السيطرة على البحر المتوسط.. فإن ادعاء حق الوراثة على التراث الكلاسيكي هو ما رسمإلى حد بعيد أسس وأبعاد الفكر الأوربي منذ القرن الخامس عشر الميلادي.. فإذا كانت الأفكار في حدود أوربا الشرقية حاسمة في اندلاع النزاع في الحدود الجنوبية كانت القضية تختصر على امتلاك أراض وبلاد تتقاسم الأفكار والأصول والماضي الحضاري في جانبي الخط الفاصل الذي أريد رسمه بينها. ومن هذه الناحية فإن أهم نتيجة النهضة الأوربية لم ترم إلى استعادة ثقافة العصر القديم بل تقسيم حوض المتوسط الذي احتضن تلك الثقافة برمته واستبدال النزاع على ملكية الخلفية الحضارية والفكرية المتوسطية بالنزاع السياسي بين المسيحية والإسلام».

«ولقد كانت عاقبة ذلك الاستبدال اختلاق وإقامة الناموس الثقافي الكلاسيكي، ورسم نموذج فني وثقافي يستند عمدا إلى انتقاء العناصر المخالفة والمفارقة أكثر مما هوالإستناد إلى الكشف الأثاري عن مقومات العصر القديم واستيعابها. فنجد أن آثار ذلك الماضي القديم ومقوماته التي فضلها أصحاب النهضة الأوربية هي نفسها التي نبذها الإسلام».

ولم يتكف الغرب بذلك الانتقاء للعناصر الإغريقية القديمة في المؤلفات اللاتينية والإغريقية التي عثرت عليها النهضة الأوربية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، بل أقدم كذلك علىاختيار تلك العناصر مع عناصر حضارية إسلامية محضة من المصادر العربية التي كانت تحتوى على مؤلفات القدماء من إغريق وهلينيين ورومان، وعلى ما أضاف إليها العلماء المسلمون، وذلك عبر ترجمة هذه المصادر من العربية إلى اللاتينية. وهي الترجمات التي قامت عليها ما سميت بنهضة القرن الحادي عشر والتي أجريت في طليطلة تزامنا مع الترجمات والبحوث الاستشراقية.

وهناك حجة دامغة على عدم الاكتراث بحضارة العربية الإسلامية في إنتاجها العلمي والمعرفي وقت النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر الميلادي وهي إحراق الكتب العربيةالمتواجدة في غرناطة بأمر من الكاردينال «فرانثيسكو ثيسنيروس» في أكتوبر عام 906/1501 من بعد إصدار قرار بجمع الكتب العربية لفحصها. وذلك من بعد اقتحام منازل المسلمين في مدينة غرناطة العتيقة منزلا منزلا والمدرسة التي أنشأها الأمير النصري يوسف المؤيد بالله (717/1318-755/1354) وجميع مكتبات المساجد بما في ذلك المسجد الجامع للمدينة. وقد أعفيت كتب الطب وعلم النبات من الإحراق نظرا إلى حاجة النصارى إلى استنتاجات المسلمين في هذا المجال، والتي اسمرت حتى القرن الثامن عشر الميلادي (فاييخو، 1913: 35): «ومن أجل استئصالهم استئصالا من هرطقتهم الفاسقة الشريرة، قد أمر (الكاردينال) الفقهاء المذكورين بأخذ المصاحف وسائر الكتب الخاصة التي كان ممكنا العثور عليها، وهي أكثر من 4000 أو 5000 مجلد بين كبير وصغير، وأمر بإضرام النيران العظيمة وإحراقها كلها، وكانت من بينها كتب مجلدة بالفضة والزخارف العربية المرصعة وكان ثمنها بين

8 و10 دوكادوس وما دون ذلك. وقد احتج البعض (من النصارى) على أن من الأفضل الاستفادة من جلدها وورقها وتجليدها. لكن السيد الموقر أمرا قاطعا بحرقها. وقد احرقت جميع الكتب ولم تبق منها ذكرى كما قلنا إلا كتب الطب التي كانت كثيرة وعثر عليها وقد أمر بإبقائها. وأمر السيدة الكاردينال بحمل ثلاثين أو أربعين مجلدا منها وهي اليوم في مكتبة جامعة الألكالا (القلعة بالعربية) مع ابواق النفير وبويقات أخرى هي في كنيسة «سان ألديفونسو» التي دفن السيد الموقر فيها وقد وضعت هناك للذكر».

وفي عام 1511 منحت الوصية على العرش السمو الملكي السيدة «خوانا» مدة خمسين يوما للموريسكيين (أي المسلمين المنصَّرين قهرا والذين بقوا على الإسلام خفية وتقية) في مملكة غرناطة لـ «تقديم جميع الكتب العربية التي في حوزتهم لتحليلها عند القضاة ورد كتب الفلسفة والطب والتاريخ إليهم وإحراق كتب شريعتهم الفاسدة وهرطقتهم». ويتضح أن الهدف هنا في إحراق الكتب الدينية الإسلامية وإعفاء غيرها ليس في تقييمها بذاتها، بل من أجل تحديد ثقافة الموريسكيين فيما هو مشترك بينهم وبين النصارى الأسبان وحثهم إلى الاندماج والذواب في المجتمع المسيحي الاسباني، حاملين ما قدروا حملهم من معلومات مفيدة بعيدة عن الأفكار الدينية الإسلامية (سيمونيت، 1885 : ص 8 و9).

أما في الجانب العملي للاستشراق التبشيري فقد واصل جهده محاولا تنصير الموريكسيين في إيباريا والمسلمين في سائر الأصقاع، من خلال خطابهم بلغتهم العربية وانطلاقا من المبادئ والنصوص الإسلامية الموافقة للدين المسيحية. مثل «التفنن في معرفة اللغة العربية ولو كان لماما» أو «المعجم العربي» (معجم عربي – اسباني) للراهب «بيدرو دي الكالا» (القلعة بالعربية) الذي صدر في عام 909/1505.

ولكن تضاءل الاهتمام باللغة العربية بعد خروج معظم الموريكسيين من الممالك الاسبانية، ولم يعد الاهتمام بها إلا مع اعتلاء الملك كارلوس الثالث (1716-1788) على العرش فإنه قد اهتم بالتراث الإسلامي المتواجد في المخطوطات العربية الباقية في دير الأسكوريال وفي أماكن أخرى للبلاد وبفضل العلاقات الديبلوماسية التي أقامها مع دول شمال إفريقيا الإسلامية آنذاك.

وقبل ولاية الملك «كارلوس الثالث البربوني» بين 1759 و1588 كانت دراسة اللغة العربية شبه مجهورة بعد طرد الموريسكيين وقد خلا القرن السابع عشر الميلادي تقريبا من الدراسات والاعتناء بالعربية والحضارة الإسلامية بل كان هناك إزدراء لكل ما هو مكتوب بالعربية كما كان يحدث في القرن السابق ولم ينكب على دراسة العربية والحضارة الإسلامية أحد. وكما قال مارسيل باتييون (1935): إن العناية بالثقافة العلمية والفكر الشرقيين (يقصد الإسلاميين) تراجعت في عصر ازدهرت اسبانيا فيه ازدهارا كبيرا».

وقد تجددت النزوة التبشيرية للأسبان الموجهة إلى خارج اسبانيا في أواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر. وبناء على ذلك أنشأت الرهبنة الفرنثيسكانية معهد للتعليم اللغات الثلاث العربية والإغريقية والعبرية في اشبليلية عام 1694. وقد كتبت مناهج لتعليم اللغة العربية للمبشرين النصارى على منوال ما حدث في القرن السابق مثل "خلاصة النحو العربي" في عام 1704 و"الترجمان العربي" (معجم عربي-اسباني واسباني-عربي وعربي- لاتيني) في عام 1708 كلاهما للراهب «برنار دينو جنثاليث» الذي ألفهما في المعهد الفرنثيسكاني لتعليم للغة العربية في دمشق. وقد دون الراهب الفرنثيسكاني «فرانثيسكو كانييس» «المعجم الاسباني واللاتيني والعربي» الصادر عام 1787 والموجه إلى المسيحيين العرب المقيمين في الشام، وعلى ذلك فإن أكثرية الألفاظ الواردة في المعجم هي مصطلحات خاصة بالدين المسيحي.وتميل هذه المناهج في القرن الثامن عشر إلى تعليم الغة الفصحى أكثر من العربية المتداولة بين الموريسكيين بالرغم من أن هذه الأخيرة كانت فصيحة في غالب الأحيان.

ولم يكن هناك في الغرب يقظة وانتباه إلى الشعوب الشرقية ومن بينهم المسلمين حتى القرن التاسع عشرة الميلادي. ويجدر التمييز بين هذه اليقظة والإهتمام بالشعوب الشرقية الذي هو تقدير حقيقي لحضارتهم وهويتهم الثقافية والاستشراق الذي هو «معرفة العدو للقضاء عليه». وعلى ذلك يقول الدكتور الراحل «بوسك فيلا» الذي كان أستاذ كرسي في قسم الدراسات العربية والإسلامية في غرناطة (1967: 175): «مفهومي للاستشراق الاسباني، بغض النظر عن الاستشراق المزيف في القرن تاسع عشر (أي حب الاستطلاع على الحضارة العربية الإسلامية)، هو أنه مذهب فكري أو، إن شئتم، موقف فكري يتصف بوعى القيم الإنسانية والنفسانية والاجتماعية والثقافية للشرق على أنه مصدر ومنبع أقدم وأغنى الحضارات وأجود إنجازات الإنسان. وللإستشراق الاسباني هدفان واضحان غاية الوضوح: دراسة واقع الشعوب المنتمية إلى ما يسمى الشرق وتوعية المحافل الفكرية في البلاد لوقائع التاريخ، بمعنى الأحداث التي عاشها الإنسان، سواء كانت في الماضي أو في الحاضر والتي لها قيمة روحانية ومادية وبعد ثقافي في الوقت الحاضر مع التطلع إلى مستقبل شاهد بتفاهم أحسن بين شعوب الإنسانية».

فكما رأينا في العصر الوسيط هناك ولع حقيقي بالشرق ونتاجه الحضاري فإن الشرق، بمعنى الشرق الأوسط وجنوب المتوسط، ليس فقط مصدر ومنبع أقدم الحضارات وأغناها، كما أشار إلى ذلك «بوسك فيلا»، ولكنه مصدر الحضارة برمتها. وعلى ذلك فإن الغرب تتلمذ الشرق في جميع عصوره التاريخية حتى النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر الميلادي حينما انقلبت الآية وأضحى الغرب معلم الجميع طوعا أو كرها. وكما سبق ذكره فإن مفهوم الاستشراق عند «بوسك فيلا» هو، في الحقيقة، استعداد الغرب للتعلم من الشرق وهذا أمر أساسي في مقومات الغرب

منذ بداية حضارته مع الإغريق وشعوب أخرى ولا يسمى أستشراقا، بل الاستشراق ذلك «المذهب الفكري أو الموقف الفكري الذي يتصف بوعى القيم الإنسانية والنفسانية والاجتماعية والثقافية للشرق» لكن لاستخدامها لصالح الغرب (وبالأحرى لصالح أئمة الغرب وسادته) وليس لصالح جميع الشعوب والثقافات، بما في ذلك الشعوب الغربية. فإن للاستشراق هدافان أساسيان: أولهما صرف الشعوب والمجتمعات الغربية عن التأثر بأفكار ونماذج حياة غير مرغوب فيها عند ساستهم (والإسلام بمفهومه الحضاري في صدارة هذه الأفكار والنماذج غير المرغوب فيها) وثانيهما الانتقاص من الحضارات الأخرى للاقتناع من تفوق الحضارةالغربية واقناع غير الغربيين بذلك. وهذا هو الملحوظ إلى حد الآن من الاستشراق الذي هو مغاير لمقاربات حضارة الإسلام التي شهدناها في تاريخ الغرب والتي تقع خارج إطار الاستشراق.

الاستشراق التوثيقي

لقد ادرك، على ضوء التنوير الثقافي القادم من فرنسا، الملك الاسباني البربوني كارلوس الثالث قيمة التراث العربي الإسلامي في اسبانيا وعمل على إحيائه من خلال سرد المخطوطات العربية المتبقية في اسبانيا والحث على تعلم العربية من أجل الاستفادة من مضمون تلك المخطوطات وترجمتها إن دعت إلى ذلك الضرورة. ونشير هنا إلى الأصل الأجنبي للأسرة الملكية الاسبانية التي هي البربون وأصلها فرنسي، وإلى أن الفكرة ألهمها التنوير الثقافي الفرنسي والذي استلهم منه الملك كارلوس الثالث.

بجانب ذلك فإن التشجيع بتعليم العربية وتعلمها في جامعات اسبانيا ومحافلها الثقافية له غرض اخر، وهو تحسين وتكثيف العلاقات بين مملكة الاسبانية وشمال أفريقيا الإسلامي العربي. وقد صاحب الملك في هذا العكوف على العربية والتراث العربية الإسلامي في اسبانيا، رئيسا وزرائه «كمبومانس» و«فلوريدابلانكا» اللذان عملا في إحياء الدراسات العربية في اسبانيا تحت رياعة الملك، إلى درجة أن «كبمومانس» نوه بذلك في مقالة مشهورة عنوانها «أهمية العربية والماضي العربي في اسبانيا» حينما قال(XX:1787) : «قراءة وفهم الكثير مما كتبه الأدباء العرب سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين أمر يحتاج إليه مواطنونا كي يفهموا قسطا كبيرا من تاريخ الأدب في وطننا وهو أدب امتزج لمدة ثمانية قرون بالأدب العربي» و(XV:1787) «على ذلك فإن الإلمام بهذه اللغة (العربية) ضروري للأسبان لفهم نصوص لغتهم نفسها مثلما هو لازم لترجمة وتحليل النصوص العربية».

وقد صادف هذا الانبعاث في الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الاسبانية انحطاطا محاذيا في الدراسات العبرية والتوراتية. ومن اجل بعث هذه الدراسات العربية الإسلامية قامت الحكومة الاسبانية بشراء مخطوطات عربية أندلسية في شمال افريقيا واجتهدت في تعريف وتقدير المخطوطات العربية الواردة في المكتبات الاسبانية القديمة. ولقد استقدم الملك كارلوس الثالث بعض الرهبان الموارنة من لبنان، لتعليم

العربية ولإنجار فهرسة المخطوطات العربية المتواجدة في دير الأسكوريال الأتية في أغلبيتها من عمليات القرصنة التي قام بها القراصنة الاسبان الذين كان لويس فاخاردو، مركيز قرى بلافيق في شرق غرناطة، يجهزهم لحرب المسلمين في شمال افريقيا بإسم ملك اسبانيا فيليب الثالث. وفي عملية القرصنة تلك التي وقعت بالقرب من أغادير عام1612 أسرت سفينة كانت تقل مكتبة السلطان المغربي مولاي زيدان (حكم بين 1021/1613 و1037/1628) وكان عدد المخطوطات العربية الموجوجة فيها نحو 4000 مخطوط. وعملية القرصنة دليل على أن الإستشراق يتعاون مع السياسة والحرب لتكوين خطابه المعادي اللشرق وللإسلام ومحاولة الهيمنة عليه فكريا أولا وسياسيا بعد وهو قائم على مدى العصور. وقد حاول سلاطين المغرب في عامي 1691و1766 استرداد المكتبة برمتها في مفاوضات مع الأسبان دون جدوى لأن إن السلطات الاسبانية كانت تعرف قيمة تلك المكتبة لما فيها من نتاج حضاري إسلامي مهم للجميع وخاصة للمسلمين. ولم تسمح اسبانيا للمغرب نسخ هذه المخطوطات على شكل الميكروفيلم إلى في عام 2009 وقد سلمت هذه النسخ لملك المغرب، محمد السادس، مالك اسبانيا، خوام كارلوس الأول، في يوليو عام 2013 أثناء زيارة رسمية للعاهل الاسباني إلى المغرب.

وأقدم القسيس اللبناني ميشيل قصيرة، الذي كان في الوقت نفسه الترجمان الملكي للغات الشرقية، على إعادة وإنشاء فهرسة جميع المخطوطات العربية في دير الأسكوريال وأصدر فهرسها في مدريد عام 1760باللغة اللاتينية بعنوان « مكتبة الأسكوريال الاسبانية العربية التي تتضمن جميع المخطوطات العربية التي هي في الأكثر مؤلفات الأندلسيين وقد تم سردها وتوضيح مضمونها». وكان ذلك الفهرس يحتوي على دراسة موجزة للمؤلفات العربية المحفوظة في المخطوطات وهو الفهرس المعمول به إلى حد الآن لدى المستعربين الأسبان. ولا يزال الباحثون يستخرجون المخطوطات لدراستها وتحقيقها لأن العدد الأكبر منها مازال من غير دراسة ولا تحقيق ولا مقارنة فتعتبر مكتب الأسكوريال على الصعيد الدولي المبنع الأول للمخطوطات العربية في العصر الوسيط الأوربي والذهبي الإسلامي. وذلك بالرغم من أن في فهرسة قصيرة هناك أخطاء في تنسيب المؤلفات والمخطوطات إلى أصحابها.

وكما رأينا ففي هذه الحقبة مال الاستشراق في اسبانيا إلى توثيق المصادر العربية المتبقية في اسبانيا، كخطوة أولى لدراستها ومعرفة وتقويم الماضي العربي الإسلامي للأراضي الإيبارية، بعد ما انطفأ نور الإسلام فيها منذ أزيد من قرن، على الأقل من الناحية الرسمية والظاهرة في المجتمع. وتجدر الإشارة إلى نوع من زواج الاستشراق التبشيري والاستشراق التوثيقي حينما دعم الملك ووزراؤه تأليف مناهج تعليم العربية وتعلمها عند القساوسة وعلى وجه الخصوص الفرانثيسكان منهم، لكنه كان دعما علميا أكثر من كونه تبشيريا. فإن حكام اسبانيا أرادوا استرجاع ذاكرة الحضارة الأندلسية وإقامة

علاقة سياسية وطيدة مع دول شمال إفريقيا، ومعرفة اللغة العربية واسخدامها كانت تفيد مصالحهم في هذين الغرضين. وقد أشاد الراهب الفرانثيسكاني خوسي «أنطونيو بانكيري» بمعرفة اللغة العربية وفائدتها في مقدمة ترجمته عن كتاب الفلاحة لإبن العوام الأندلس (1802:8) : «يعتقد البعض من الذين يجهلون أو يزدرون علم العرب في ظنهم القائم على الوهم أو على الانتماء إلى حزب، أن كتب العرب لا ثمرة لها ولا فائدة فيها وأنها لم تطور شيئا في المعارف العلمية لأن العرب انحصروا على دراسة ما وراء الطبيعة بشكل ممل وفج وعلى التنبأ بالتنجيم, ولذلك فلا جدوى في دراسة وتعلم هذه اللغة. لكن ما هو موجود في مكتبة الاسكوريال العربية تكذب هذا القول الصفيق الواقح فتكذبه أيضا فهارس المخطوطات العربية التي صدرت عن المكتبة الملكية في باريس ومكتبة ليدان، التي تتضمن مؤلفات قيمة خصوصا في الرياضيات والطب والفلاحة والعلوم الطبيعية. وعلى عكس ذلك الرأي فإن العلامة «سمويل بوشارت» قال إن اللغة العربية تساهم في اجادة اللغة العبرية أكثر مما كان في التصور من قبل وإن جميع العلوم كانت تتضح أكثر، خصيصا ما ذكرناه منها فضلا عن الجغرافيا، لو طبعت الكتب العربية التي هي متداولة في المشرق كله».

وعلى ذلك فإن المالك كارلوس الثالث كلف الراهب الفرانثيسكاني فرانثيسكو كانيس بتاليف كتاب لتعليم العربية نشر في عام 1787 بعنوان « كتاب النحو العربي الاسباني في اللغين العامية والفصحى مع معجم عربي-اسباني». وهوكتاب يقول عنه المؤلف: « لم نقدر على إنجازه لولا رعاية الملك». فكما نرى فإن استشراق القرن الثامن عشر أي استشراق عصر التنوير في اسبانيا هو استشراق تدعمه الدولة والملك على وجه الخصوص وينهمك على سرد ودراسة المخطوطات العربية الأندلسية وغير الأندلسية التي في حوز المؤسسات الرسمية الاسبانية وعلى صناعة ادوات لغوية ونحوية كافية ومؤهلة لتعليم وتعلم اللغة العربية للاستفادة من تلك المخطوطات العربية.

الأستشراق التاريخي

وبعد قرن من توثيق التراث العربي الأندلسي، وبعدما قدر المؤرخون الاوربيون الذين زاروا اسبانيا الغربيون التراث العربي الإسلامي في الديار الاسبانية التقدير الإيجابي نظرا إلى الأثار الإسلامية وإلى العادات العربية الظاهرة في ملابس الأسبان ومأكولاتهم وموسيقاهم والطراز المعماري، وإلى غير ذلك من الأمور، فقد وجد بعض الأسبان أنفسهم مطالبين بمعرفة ودراسة تاريخ الأندلس الذي قد أهمل طيلة القرون الماضية ولم يكترث به إلا لما يساعد التاريخ الأندلسي في مدح ماضي الممالك الاسبانية التي قضت على وجودها. فهكذا بدأت حقبة الإستشراق التاريخي في اسبانيا، الذي هو عبارة عن استرجاع التاريخ الأندلسي على أنه جزء من تاريخ اسبانيا، وإلى حد ما، جزء من الهوية الاسبانية التي غلب عليها الطابع النصراني، بالرغم من أنه استفاد فائدة كبرى من الطابع الإسلامي. وكانت مساهمة الإسلام في أمور الحضارة أكثر مما هي في الأمور

العقائدية المسيحية لكن المساهمة في هذه الأخيرة واردة كذلك.

وفي هذه المرحلة من الاستشراق الاسباني بدأ المستشرقون يطلقون على أنفسهم إسم المستعربين أي المؤرخون الذي يدرسون تاريخ الأندلس حينما كانت اسبانيا تحت حكم العرب المسلمين الذين هم عنصر غريب في تاريخ اسبانيا (حسب تصور المؤرخين الأسبان خاصة والأسبان عامة) لكنهم شاركوا ولو برفضهم في السياسة والدين في بناء الهوية القومية الاسبانية وأثروا في الثقافة الاسبانية تأثيرا بائنا حتى في اللغة الاسبانية. وإلى ذلك الحين كان تاريخ الأندلس لا يعرف إلا من خلال ما نقلته عنه كتب تاريخ الممالك الاسبانية التي حاربت الأندلس وبالرغم من أن المستعربين لم يتركوا الرؤية العدائية في السياسة والدين لمسلمي الأندلس والمسلمين في كل مكان إلا أنهم قدروا إيجابيا الحضارة الأندلسية وعملوا على معرفة فضلها والتعريف بها عبر ترجمة مؤلفات الأندلسيين وتحليلها. وكان على المستعربين الإفصاح المستمر عن بعدهم عن الدين الإسلامي عقيدة لأن كل من يشتغل في ميدان الدراسات العربية والإسلامية مشتبه به في أن يقوده اكتراثه بالموضوع إلى اعتناق الإسلام، وهو أمر جسيم يجرّده من صفته مستعربا (أي مستشرقا) ويخرجه من دائرة المصداقية العلمية في كل ما ينجزه من بحوث سواء تعلقت بالإسلام أم لا، وهو أمر لا يحدث مع المسيحي أو اليهودي الذي ينتاول علميا جانبا من دينه أو من تاريخ دينه أو من موضوع لدينه. فلذلك هناك حدود في التقييم الإيجابي للحضارة الأندلسية أو الإسلامية عند المستعربين وحاجة ماسة في تحديد موقفهم النائي عن المعتقدات الإسلامية. ويحط ذلك لا محالة من التقدير العلمي المنصف لموضوع البحث وهو الحضارة الإسلامية.وعلى ذلك فإن المستعربين الأسبان يسمون مسلمي الأندلس أو الأندلسيين المسلمين بعرب اسبانيا نسبة إلى لغتهم وعرقهم الشرقي ولا إلى دينهم وذلك إشارة إلى أجنبيتهم وغرابتهم في النسيج القومي الاسباني وأيضا إلى أن منهم من تنصر وانضم إلى المجتمع الاسباني. ولذلك وفي ما يخص تاريخ سكان اسبانيا فإن الدين الإسلامي حدث طارئ عليهم سرعان ما ذهب وغاب عن الأنظار.

وهكذا ترجم «خوسيه أنطونيو كوندي» كتاب «ذكر الأندلس» للإدريسي وألف كتاب عن تاريخ الأندلس بعنوان «تاريخ حكم العرب على اسبانيا المأخوذ من بعض المخطوطات والمذكرات العربية» الذي صدر بعد وفاته بين 1820-1821. وألف «بسكوال جيانجوس» مقالة بالإنجليزية عن «لغة وأدب الموريسكيين» في عام 1839وترجم نصوصا مختارة من كتاب «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» للمؤرخ الجزائري المقري إلى الإنجليزية بعنوان: «تاريخ الدول المحمدية (أي الإسلامية) في اسبانيا» في لندن بين 1840-1843. وعكف «فرانشسكو خافيار سيمونيت» على تأريخ المستعربين الاسبان أي النصارى الأندلسيون الذين كانوا يعيشون تحت حكم المسلمين والذين يحملون بالعربية نفس الإسم الذي يعرف به من يدرسهم ويدرس سائر

مقومات الحضارة الأندلسية. فسمى مؤلفه الضخم عن تاريخ المستعربين الأندلسيين «تاريخ مستعربي اسبانيا المستنبطة من أفضل وأصح الشهادات عند المؤرخين النصارى والمسلمين». وفوق كلهم قد برز «فارنثيسكو كوديرا»، تلميذ «جيانجوس» والذي زار الجزائر وتونس في عام 1887، الذي أحيى الدراسات العربية والإسلامية في اسبانيا بالشكل والمضمون اللذين نعرفها بهما إلى حد الآن. وقد أسس مذهبا علميا في دراسة الحضارة العربية الإسلامية سار عليه كل من جاء من ورائه حتى متنصف القرن العشرين الميلادي ومن أتى من بعد فإنه مدين له ولمدرسته التي تتصف بالاستناد الرئيسي إلى المصادر العربية لتأريخ حكم المسلمين في اسبانيا ولو بالرؤية الإستشراقية. ومن ضمن ما ألفه كوديرا كتابه «انحطاط المرابطين واضمحلالهم في اسبانيا» في عام 1899. وهذا الاستعراب التاريخي ظهر في الأوساط الأكادمية وطفق في الاتساع شيئا فشيئا حتى لفت إليه الأوساط السياسية بمواضيعه ومضامينه وقد انجلت هذه العملية التوسعية في تبني الحكومات الاسبانية اغراض ومنطلقات الإستعراب في القرن العشرين الميلادي، وحولت الاستعراب إلى مؤسسة رسمية لدى الدولة وهو الطابع الذي يتصف به الاستعراب إلى يومنا هذا مع انشقاقات داخلية قائمة على اختلاف المواضيع المكترث بها والشخصية الفردية أو الجماعية عند كل فرقة من فرق الاستعراب المعاصر الذي ممكن أن نطلق عليه إسم الاسعتراب المؤسساتي.

الإستشراق المؤسساتي

وعلى عكس ما حدث مع دول أوربية أخرى فإن اسبانيا لم تستخدم الاستشراق أو الاستعراب للسيطرة على الشعوب المسلمة بل للتقرب إليه ولاسترجاع الماضي إلى حد ما فإنهم حكموا مرة ثانية الأندلسيين ما بين 1912 و1956 لكنهم أنكروا هويتهم ووجودهم حتى نهاية الحماية الاسبانية في شمال المغرب الأقصى. وإنما في اواخر ذلك الحكم أبدوا اهتماما على الصعيد الفردي للتراث الأندلسي لكنه عن بعد كأن الامر لا يتعلق بهم.

لذا فإن للاستعراب الاسباني قواسم مشتركة بينه وبين الاستشراق عامة وعلينا أن لا ننسى أن الاستشراق نشأ في إيباريا وعلى أيد أجنبية.وبخلاف ما وقع في الاستشراق الغربي عامة فإن الحكومات الاسبانية ساندت الاستعراب قبل كل شيء للاستفادة منه في معرفة العصور الإسلامية لتاريخ اسبانيا من أجل تحليل ودراسة مقومات الهوية القومية والإجتماعية عند الأسبان لتقويتهما والبناء عليها في الحاضر والمستقبل. ولم تستعمل الدولة الاسبانية المعارف الاستعرابية لأهداف استعمارية إلا نادرا وبشكل غير منظم ولا مبرمج.

وفيما بعد استقلال أو بروز الدول العربية والإسلامية اعتبارا من منتصف القرن العشرين الميلادي، استخدمت الدولة الاسبانية ورقة الاستعراب للتقرب من الدول

العربيـة والإسـلامية مـن الناحيـة الثقافيـة والودية وليس من الناحية السياسـية ولم تسـتفد اسبانيا من استعرابها واستشراقها في تطوير العلاقات السياسية بينها وبين الدول العربية والإسـلامية ما عدا البحوث العلمية واقسـام الدراسـات الأندلسـية والاسـبانية في البلدان العربيـة والإسـلامية. وإلـى حـد الآن لـم تصـل إلى رؤية واضحـة لبناء صلة مناسـبة بالدول العربيـة والإسـلامية مسـتثمرة تجربـة الأندلـس وخبـرة الاستشـراق المعاصر حتـى الناتج عـن البحـوث الاسـبانية عـن الـدول العربيـة والإسـلامية فـي تاريـخ هـذه الـدول وثقافاتها الخاصـة. وتطـور الأسـتعراب الاسـباني واقتـرب شـوطا كبيـرا مـن الإنصاف إلـى تاريخ الأندلـس، لكنـه بقـي جامـدا تجـاه المجتمعـات الإسـلامية المعاصـرة، ونظـر إليها نظرة مـن ابتـدع الاستشـراق فـي الأراضي الإيبارية أي نظـرة عدائية متحفظـة كأنه يرى في المسلمين الحاليين خلف مسلمي الأندلس حينما كانو وجودا سياسيا واجتماعيا وثقافيا يهدد اسـتقلال وهوية الإسـبان القومية قبل امتزاجها بالعناصر الحضارية الإسـلامية التي استوعبتها وتكونت بها فإن الهوية الاسبانية لم تكن لها وجودا إلا بعد ذلك الاحتكاك الطويل مع الأندلسيين. وهذه الحالة هي، فعلا، مفارقة كبرى.

وذلك الاهتمام الرسمي ملموس في القانون الصادر السابع والعشرين يناير عام 1932 الـذي يشـير إلـى: «واجـب اسـبانيا المسـؤول فـي دراسـة عميقـة وتقييـم منصـف للتراث الذي نقلته إلينا الحضارة الإسـلامية في القرون الوسـطى، والتأثير البالغ الذي أثر به في تاريخنا السياسي والإقتصادي القوي عبر ثمانية قرون من الحكم والتعايش». وإثر هذا الإعلان القانوني قد تم إنشاء مدرستي الدراسات العربية والإسلامية في مدريد وغرناطة اللتين ما زالتا تواصلان أعمالهما إلى الوقت الحاضر. وكان هدفهما الحث على البحث والتأمل في التراث الأندلسـي بفضل تعليم اللغة العربية للدارسـين والباحثين من الأسـبان ومـن سـكان المحميـة الاسـبانية فـي شـمال المغـرب. وكان لهمـا غـرض آخـر يكمن في ترويج أنباء الحضارة الأندلسـية وتاريخها بين الشـعب الاسـباني من أجل اعترافه بها كجـزء مـن التـراث الاسـباني ومـن الهوية التاريخيـة والإجتماعيـة الاسـبانية، فإن رفض العقيدة الإسلامية صاحبه قبول الكثير من العناصر المادية للحضارة الأندلسية.

وبالنسـبة إلـى تاريـخ الأندلـس فـإن الاسـتعراب الاسـباني تحليل مجرد الأحـداث دون اسـتنباط الـدروس الحضاريـة التـي تقـوم وراء تلـك الأحداث وحتى المسـؤولية السياسـية والتاريخية التي تسـببها. فيبقى التاريخ الأندلسـي سلسـلة من الأحداث بأسـبابها وعواقبها الظاهـرة بـلا وعـي لبعدها الحضاري وحتى الاجتماعي. فإلى حد الآن يفتقد الاسـتعراب الاسباني إلى قراءة فكرية لتاريخ الأندلس.

وقد نشرت تانك المدرستان للدراسات العربية والإسلامية في مدريد وغرناطة مجلة «الأندلس» من عام 1933 إلى غاية سـنة 1978 التي كانت صادرة في عددين لكل سـنة والتي أسهمت في بلوغ أهداف الاستعراب الى الحكومة والشعب الاسبانيين.

لكنـه وخـارج نطـاق الباحثيـن المتخصصيـن لـم تنتفـع الحكومـة الاسـبانية من هذا

الدعم للاستعراب في استعمارها شمال المغرب الأقصى وفرض الحماية عليه. فلم تعامل سكان المحمية العرب المسلمين على أنهم خلف الأندلسيين الذين طردوا من اسبانيا بل كأنهم شعب شرقي بعيد عنهم لا يمت بصلة إلى اسبانيا ولم يكن ذلك جهلا منهم بأصول الكثير من سكان المحمية الاسبانية في شمال المغرب بل سياسة مدروسة لتفادي العواقب السياسية والعدلية التي كان من الممكن إثارتها إن عولج الموضوع علنيا واعترفت الحكومة الاسبانية بمسؤوليتها التاريخية تجاه هؤلاء الذين أجلي أجدادهم ظلما من اسبانيا بعد إلغاء العهود التي ابرموها مع الأسبان في جميع حقب تاريخ الأندلس. ولذلك فإن الأسبان استعمروا المغرب كانه أرض غريبة نائية عن اسبانيا ولم ينتهزوا الفرصة لمعرفة التراث الأندلسي الحي الذي ما زال موجودا إلى حد الآن في شمال المغرب الأقصى، إلا في بحوث فردية لم تلق رواجا ولا دعما رسميا. وهذا الواقع مستمر حتى اليوم.

وبعد الحرب الأهلية الاسبانية (1936-1939) عاد التزام الحكومة الاسبانية برعاية الاستعراب وأنشأت بقرار في السابع من يوليو عام 1944 أقسام فقه اللغات السامية(العبرية والعربية في المقام الأول) في جامعات مدريد وغرناطة وبرشيلونة اعترافا بأهميتها القصوى، للأثر البالغ الذي تركه في ثقافتنا وتاريخنا النفوذ الشرقي الذي ستفسره وتدرسه تلك الأقسام وتكون الوسيلة الأولى والأفضل لذلك». ومع تلك الشعب لتعليم اللغات السامية وثقافتها تم فتح كراسي تعليم اللغة العربية في مدارس التجارة، وقسمين للغة العربية وتاريخ وثقافة الإسلام في المعهدين الثانوين الإسبانيين في سبتة وطنجة، وفي عام 1954 افتتح المعهد الاسباني العربي للثقافة الذي زاول أعماله في ترويج الحضارة العربية الماضية والحالية عبر دورات تعليمية للغة العربية ومحاضرات عن مواضيع عربية وإسلامية وتنظيم معارض وعروض ثقافية وسينمائية متعلقة بالوطن العربي، وكذلك بنشر مجلة متخصصة في الشؤون العربية والإسلامية إسمها «أوراق» (هكذا بالعربية) والتي صدرت اعتبارا من عام1978 وإلى اليوم، ولكن صدورها يتم الآن في البيت العربي وهو المؤسسة الرسمية التي ورثت أهداف وأعمال المعهد الاسباني العربي منذ إنشائه في عام 2006، لكن بتغييرت جذرية أبرزها أن الهدف الأساسي هو الآن دراسة وتناول ما يهم ويصلح من شؤون الدول العربية ومجتمعاتها لاسبانيا وحكوماتها. وعلى ذلك فإن الديبلوماسيين هم الذين يديرون البيت العربي وليس المستعربون. وذلك إشارة لا غبار عليها إلى النوايا القائمة وراء أنشطة البيت العربي وكيفية هو تناوله الشؤون العربية والإسلامية ولو كانت ثقافية وأكاديمية. وقد بقي المعهد الاسباني العربي محافظا على نشاطه حتى استبدل بالمعهد للتعاون مع الوطن العربي به عام 1988 وقد ضيق هذا المعهد الأخير دائرة أنشطته حتى صار شعبة من شعب الوكالة الاسبانية للتعاون الدولي التي أنشئت في عام 1989. وفي عام 1950 فتح المعهد المصري للدراسات الإسلامية أبوابه في مدريد، والذي كان جوابا سياسيا وأكاديميا تجاه الاستعراب حينما كان،

وما فتئ، يعتني بمعالجة المواضيع العربية والإسلامية بالموضوعية والعلم والاتزان مانحا الباحثين العرب والأسبان الفرصة في تقديم أبحاثهم في جو محترم بكلا الحضارتين لكنه مع مر الزمان مال إلى حد كبير إلى اتخاذ مواقف الاستعراب المبدئية في رؤيته عن الإسلام وحضارته.

ومن أكبر ما شهده القرن العشرون من تفاعلات في الاستعراب الاسباني هي الخصومة العلمية التي مثلها الباحثان العظيمان «أمريكو كاسترو» و«سانشيث البورنوث» حول ماهية ونوع مساهمة العرب والمسلمين في تكوين الهوية القومية الاسبانية والثقافة الاسبانية. فذهب «أمريكو كاسترو»، الذي كان طبيبا ومؤرخا، إلى أن العرب والمسلمين هم العنصر الأساسي في تمييز الأسبان عن باقي شعوب اوربا، بفضل امتزاجهم مع الأسبان دما وعرقا ومزاجا وعقلية وثقافة، فهم العنصر الثالث في درجة الأهمية لتكوين الشعب الاسباني بعد الإيباريين في الناحية العرقية والرومان من الناحية الحضارية. وخالفه في ذلك الأستاذ «سانشيث ألبورنوس»، الذي كان مستعربا متميزا وكانت أطروحته أن الأسبان هم أسبان لانهم رفضوا الحضارة العربية الإسلامية وذلك الرفض هو الذي رسم الهوية الاسبانية وثقافة الأسبان فيما بعد إلى حد ما وليس بشكل رئيسي كما يعتقد «أميركو كاسترو»، وفي الحقيقة كلاهما على صواب فإن الأسبان أو من كان في حكمهم من الأجداد في القرون الوسطى الأوربية رفضوا الإسلام عقيدة لكنهم قبلوا الكثير من الحضارة المادية العربية الإسلامية من المأكولات إلى الموسيقى مرورا بالملابس والذوق الفني في المعمار والفنون الأخرى. وقد انضم عدد لا بأس به من العرب إلى الشعب الإسباني المسيحي بالتنصر والتنصير القهري وهو واضح في ملامح العديد من الأسبان إلى حد اليوم.

وفي الحقب الأخيرة ومنذ ثلاثين سنة مضت فإن الاستعراب الاسباني توجه إلى واقع البلدان العربية، وعلى وجه الخصوص المشرقية منها التي تعتبر قلب الوطن العربي، تاركا الدول المغاربية للمواضيع التراثية الأندلسية في غالب الأحيان.وبدأ أيضاالانفتاح على لغات وثقافات إسلامية أخرى غير العربية، مثل التركية العثمانية والتركية المعاصرة والفارسية. ومعنى ذلك أن الاستعراب الاسباني جعل يحاول الاقتراب من استشراق الدول الغربية الأخرى في ازدياد اكتراثه بالثقافات الإسلامية بلغات غير العربية، وبقي مربوطا بالأندلس ودراسة تراثها. ففي السنوات الأخيرة كثرت البحوث لدى الاستعراب الاسباني حول المخطوطات العربية الأندلسية لكنها تتسم بتجديد النزعة المعادية للإسلام التي كانت ميزة الإستعراب المقاوم في المطلع الأول للاستشراق، وبترك التقدير الموضوعي الذي كان صفة جوهرية في الاستعراب التاريخي. وذلك قاسم مشترك مع الدراسات الاستعرابية لحاضر البلدان العربية والإسلامية التي تتميز كثيرا بالانحياز الى الحضارة الغربية مقصية الإسلام وظواهره الحضارية ماضيا وحاضرا. ومن الممكن تطبيق هذه الأوصاف على أعمال وأنشطة مدرسة المترجمين في طيلطلة، التي

أسست في عام 1994 والتي تحتقل حاليا بمرور عشرين سنة على تأسيسها، فإن تلك الأعمال والأنشطة تستهدف اختيار عناصر وظواهر الحضارة العربية التي تناسب تقريب الشعوب العربية إلى المفهوم الغربي للثقافة والحضارة وتعين على نشر أفكار الغرب السياسية والإجتماعية والعقائدية (الالحادية منها والمسيحية) بين أفراد ومؤسسات الدول العربية والإسلامية. وفي هذا تتخذ مدرسة المترجمين في طليطلة موقفا نظيرا بالاستعراب المقوام أوالجاحد الذي ظهر أول مرة في مدينة طليطلة نفسها. ولكن بميل هجومي أكثر من الاستعراب المقاوم لأن الحضارة الغربية هي الغالبة في هذه الأيام على عكس ما كان يحدث في المنشأ الأول للاستشراق في اسبانيا حينما كان الغرب تلميذ الحضارة الاسلامية.

فها هو الاستعراب الاسباني: جزء متميز من الاسشتراق الغربي بإيجابياته وسلبياته والذي ينتظر من العرب والمسلمين جوابا لائقا وبالأحرى مواجهة علمية على المستوى نفسه وبجودة مثيلة، وهما الأمران اللذان مازالا إلى حد الآن غائبين عن ساحة النقاش العلمي بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية. وهو تحدٍ لا مهرب من التصدي له فكما يقول هاشم صالح وهو الواقع الآن ولو بعد مضي أربعة عشر سنة من التعبير عنه (2000:14).

خاتمة:

«أن التوصل إلى خطاب عربي وإسلامي، ذكي ومرن ومنفتح، أي قابل للمراجعة الأبستمولوجية، عملية ليست سهلة على الأطلاق ضمن الظروف التي نعيشها. فالضغوط الداخلية والخارجية تحول دون انبثاقه وترسخه في الساحة العربية. ومع ذلك فالحاجة إليه قد أصبحت ماسة ضمن هذه الظروف بالذات. فلا ريب أن انهيار الإيديولوجية الذي نشهده حاليا في الساحة العربية سوف بدفع الى نشوء مثل هذا الخطاب المعرفي الحر. إذن ليست كل العوامل مثبطة، وإنما هناك عوامل مشجعة أيضا. ونحن نراهن على هذه الأخيرة من أجل الانتقال بالخطاب العربي (أو بالفكر العربي) من مرحلته الإيديولوجية إلى مرحلته الأبستمولوجية».

قائمة المراجع:

-. باتايون، مارسيل (1935): «العربية في سالامنكا في عصر النهضة»، في مجلة أسباريس، العدد 21، ص. 1-17.

-. برثيار، اندري (1936):»معلم استشراقي في القرن الثالث عشر: رامون مارتي»، في سجل الرهبان الدعاة 6 (1936)، ص.276-311.

-. بركا،رون (1991[2]):النصارى والمسلمون في اسبانيا الوسيطية (العدو في المرآة)، دار ريالب للنشر، مدريد.

-. بانكيري، أنطونيو (1802):كتاب الفلاحة لأبن العوام الأندلس، المطبع الملكي، مدريد.

-. بوسك فيلا، خاثينتو (1967): «الاستشراق الاسباني: نظرة إلى تاريخه وإلى تطلعات الحاضر»، في صحيفة الجمعية الاسبانية للاستشراق، العدد الثالث، ص. 175-188.

-. بوانو جارثيا، أنطونيو (2013): «كتب النحو العربي والمعاجم العربية عند الفرانثيسكان الأسبان» في الفرانثيسكان وتواصل اللغات والثقافات، ص. 91-106, الجامعة الكارولية في براغ.

-. جارثياس بالوو، سباستيان (1981): ريموند لول والإسلام، مطبع بلانيس، ميورقة.

-. روزر نبوت، نيقولاس (2002): الدين والسياسة: المفهوم الإسلامي، دار النشر سابيري أودي، مدريد.

-. ريضاو، خوسي ماريا (2000): «الحدود الغامضة» في مجلة مفاتيح العقل العملي عدد108، ديسمبر 2000، ص. 13-22.

-. سيمونيت، فرانثيسكو خافيار (1885) :الكاردينال خيمانيث دي ثيسنيروس والمخطوطات العربية الغرناطية، غرناطة.

صالح،هاشم (2000[2]): الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت.

-. غنثالث، برناردينو (2005): كتاب ترجمان عربي اسبانيولي، تحقيق رامون لوريدو دياث، وزارة الشؤون الخارجية والتعاون، مدريد.

-. فاييخو،خوان (1913): مذكرة سيرة الراهب فرانثيسكو خيمينيث دي ثيسنيرون، طبعة أنطونيو دي لا طوري إي ديل ثيدرو، مركز بايي-بيبار لدراسات التاريخ، مدريد.

كامبومانيس، بيدرو روديغيث (1787): «المقدمة عن فائدة اللغة العربية» في المعجم الاسباني اللاتيني العربي، للراهب الفرانثيسكاني فرانثيسكو كانيس، مطبع أنطونيو سانشا، مدريد، ص.xxxv-vii.

-. كانتارينو، فيثانتي (1977): بين الرهبان والمسلمين: النزاع الذي كانت اسبانيا عينه»، دار الحمراء للنشر، مدريد.

-. كانيس، فارنثيسكو (1787): المعجم الاسباني اللاتيني العربي، مطبع أنطونيو سانشا، مدريد.

.- كونه، توماس (1971): بنوية الثورات العلمية، صندوق الثقافة الاقتصادية، مدريد.
.- لي غوف، جاك (2006[3]): المفكرون في العصر الوسيط، جيديسا للنشر، برشيلونة.
.- مارتين أسكوديرو، فاطمة (2011): نقود الأندلس: من نشاط تنويري إلى حقل علمي، المجمع الملكي للتاريخ، مدريد.
.- مارتينيث غاثكيث، خوسي (2001): «ملاحظات على ترجمة روبرت دي كتون اللاتينية للقرآن» في المترجمون في العمل: مخطوطاتهم ومناهجهم، دار بريبولس للنشر، تورنهوت، بلجيكا.
.- مونيريت دي فيار، إوجو (1954): دراسة الإسلام بأوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر: دراسات ونصوص، ج 110، الفاتيكان.

الإستشراق والفقه الإسلامي: الفقه المالكي أنموذجا

أ. د. علاوة عمارة / جامعة قسنطينة

بنهاية الربع الأول من القرن التاسع عشر، بدأت الدراسات الإستشراقية تعرف تطورا لافتا خصوصا مع تبني الأوساط الأكاديمية لكلمة «استشراق» بداية سنة 1799م للدلالة على الحقول المعرفية التي اهتمت بثقافات وماضي الشرق. بعد الصور المتعددة التي حملتها تيارات الإستشراق تحديدا خلال الفترة الاستعمارية، نجد هناك تحول واضح لتصبح ظاهرة ثقافية منطلقة من المركزية الأوروبية في محاولة لفهم الآخر أملا في استيعابه وتوجيهه تماشيا والمنظومة الفكرية الغربية[1]. لكن هذا الهدف لم يحظ بالإجماع لدى هذه التيارات المتعددة المشارب والتي تناولت عدة جوانب من الحضارة الإسلامية بمقاربات منهجية متعددة، ومن المسائل المطروقة تحديدا النصف الثاني من القرن التاسع عشر التراث الفقهي بمختلف توجهاته. فكيف عالجت تيارات الإستشراق هذه المسألة، وكيف وظفتها في الدراسات الإسلامية والتاريخية؟ هل يمكن الحديث عن إضافة معرفية ومنهجية في هذا الجانب؟

للإجابة على هذه التساؤلات سأتناول تعامل هؤلاء مع النصوص الفقهية والنوازل المالكية وتوظيفها في الدراسات التاريخية، وهذا من خلال بعض النماذج المعبّرة في المجالات الألمانية والفرنسية والأنجلو-أمريكية والإسبانية.

بداية ألمانية وتوظيف فرنسي

إنّ افتقاد التاريخ الإسلامي للوثائق الشبيهة بالتي نجدها في دور الأرشيف الأوروبية كان دافعا أساسيا للدارسين الألمان للبحث عن المصادر البديلة بعد الدراسات الأولى التي أنجزت بخصوص الفقه الإسلامي. فكانت البداية في بداية العشرينات من القرن العشرين عندما أقدم أوتو سبيس (Otto Spies 1901- 1981) على نشر أول دراسة تاريخية تعتمد الفقه الشافعي مصدرا لها، كان بخصوص حق الجوار في الإسلام انطلاقا من الحديث النبوي «لا ضرر ولا ضرار»[2]. كانت لهذه الدراسة الرائدة تأثيرا واضحا على الفرنسيين المنضوين تحت قبة مدرسة الحوليات (écoles des annales) لنقل التجربة إلى الجامعات الفرنسية في محاولة للتخلص من تأثير التاريخ الحدثي ومحورية «الأسرة الحاكمة» في صناعة الحركة التاريخية.

فكانت البداية بالمؤرخ وعالم الإسلاميات روبار برونشفيك Robert Brunschvig 1901- 1990 الذي ناقش رسالة دكتوراه بجامعة السوربون في سنة 1938 ونشرها في

1 ر جع حول هذه لمسألة علاوة عمارة،2009، «قر ءة في لتجربة لغربية في لمخطوطات لعربية» مجلة تحاد لجامعات لعربية للآد ب، لأردن، لمجلد لسادس، ع 1، ص 47-65.

2 Otto Spies, 1927, « Islamisches Nachbarrecht nach schafäitischer Lehre ». Zeitschrift für vergleichende Rechiswissenshaft. XLII, 393421-.

السنتين المواليتين تحت عنوان «بلاد البربر الشرقية في عهد الحفصيين[3]». في هذه الرسالة العميقة، استغل برونشفيك لأول مرة النصوص الفقهية المالكية في الدراسات التاريخية، وذلك بتوظيف معلومات كثيرة ومتنوعة استقاها من جامعي النوازل «المعيار للونشريسي» و«مسائل الأحكام للبرزلي»، وبالإضافة إلى عدد من النصوص الفقهية وكتب الحسبة. كانت هذه البداية مقدمة لهذا المستشرق في دراسته وتحليله للنصوص الفقهية المتعلقة بعدد من القضايا خصوصا قضايا العمران، حيث نجده يعترف بأسبقية الألمان في هذا النوع من الدراسات، وبمحاولته تطبيق نفس المقاربة على الفقه المالكي، وهذا ما كان واضحا في المقال الذي نشره تحت عنوان: «العمران الوسيط والفقه الإسلامي»، حيث تطرق فيه إلى الضوابط الفقهية المنظمة للعمران في المغرب الإسلامي اعتمادا على نصوص فقهية ونوازل وتحديدا كتاب ابن الرامي البنّاء الموسوم بـ «الإعلان بأحكام البنيان»، وبالتالي التعريف بنص فقهي يخص قضايا البناء وتنظيم العمران وتوظيفه في الدراسات التاريخية لأول مرة[4].

عمل روبار برونشفيك على نقل تجربته إلى تلامذته بينهم الهادي روجي إدريس (Hady Roger Idris 1912- 1978)، التونسي الأب والفرنسي الأم. أعدّ هذا الأخير رسالة دكتوراه بجامعة السوربون وناقشها في سنة 1958 تحت عنوان «بلاد البربر الشرقية في عهد الزيريين»[5]، حيث وظّف في دراسته عدد كبير من النوازل والنصوص الفقهية والوثائق القضائية المالكية ونصوص الحسبة، وهذا لدراسة مختلف الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمرانية لإفريقية الزيرية. بعد نشر هذه الدراسة العميقة لأول مرة في سنة 1959 ثم لثاني مرة في سنة 1962، لم يعد توظيف النصوص الفقهية المالكية في الدراسات التاريخية حكرا على برونشفيك وتلامذته، لأنّ الدائرة توسعت خصوصا بعد الرواج الكبير لدراسة الهادي روجي إدريس بعد نشره لفكرة «الكارثة الهلالية»، اعتمادا على ظاهرة «الغصب» الواردة في الفقه المالكي المغربي المعاصر للهجرة الهلالية. كان للهادي روجي إدريس تاريخ طويل مع النوازل وكتب الفقه التي واصل التنقيب فيها ونشر عدة دراسات متتالية عن عقود القرض ودورها في التجارة البحرية[6]، والزواج في الغرب الإسلامي من خلال المعيار للونشريسي[7]، وعدد من

3 Robert Brunschvig, 1982, La Berbérie orientale sous les Hafsîdes, des origines à la fin du XVe siècle, rééd. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 2 vol.

4 Robert Brunschvig, 1947, «Urbanisme médiéval et droit musulman », Revue des études islamiques: 127155-.

5 Hady Roger Idris, 1962, La Berbérie orientale sous les Zirīdes X-XIIe siècles, Paris, Adrien-Maisonneuve, 2 vol.

6 Hady Roger Idris,1961, « Commerce maritime et kirāḍ en Berbérie orientale d'après un recueil inédit de fatwās médiévales », Journal of the Economic and Social History of the Orient, p. 225-239.

7 Hady Roger Idris, 1970, « Le mariage en Occident musulman – analyse de fatwās médiévales extraites du Mi'yār d'al-Wanšarīsī », Studia Islamica, XXXII, p. 157167- : Id., 1972, « Le

القضايا الاقتصادية[8] والأقليات غير المسلمة[9].

في بداية سنوات السبعينات، بدأت المقاربات الأنثربولوجية والسوسيولوجية في دراسة النصوص الفقهية والنوازل، وهذا بداية بجاك بارك (Jacques Berque 1910- 1995)، الذي أجرى أول قراءة سيوسيو تاريخية للمجموع النوازلي الموسوم بالدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكرياء المغيلي المازوني. كان التركيز أساسا على دراسة جوانب من الحياة الريفية وتحديدا ظاهرة الأعراب أو البدو والصورة التي أعطيت لهم في إنتاج فقهي حضري[10]. جاء هذا الاهتمام في إطار النقاش الحاد الذي جرى بين تيارات الإستشراق الفرنسي بخصوص الموقف من الظاهرة الهلالية، أي بين أتباع تفسير تاريخ المغرب بالكارثة الهلالية وبين الرافضين لتحميل الهلاليين مسؤولية التراجع الحضاري في بلاد المغرب في العصر الوسيط[11].

عمل الهادي روجي إدريس بدوره على تكوين بعض الباحثين المتخصصين في الخطاب الفقهي المالكي وفي توظيف النصوص الفقهية المالكية في الدراسات التاريخية، حيث كان من بينهم فانسون لاقاردار (Vincent Lagardère)، الذي رغم ابتعاده عن النصوص الفقهية في رسالته للدكتوراه عن بدايات المرابطين إلى غاية الأمير يوسف بن تاشفين[12]، فإنه سرعان ما ورث المقاربات الفقهية التي طبقها أستاذه. ولهذا نجده يستفيد من المخطوطات التي تركها أستاذه الراحل ويقوم بدراسات هامة انطلاقا من كتب الفقه والنوازل المالكية من بينها حقوق التهيئة المائية في المغرب والأندلس من خلال «المعيار» للونشريسي[13]. رغم عدم انتسابه مهنيا لأي هيئة علمية، فإن لاقاردار نشر مجموعة من الدراسات الهامة عن الفلاحين الأندلسيين انطلاقا من

mariage en Occident musulman – analyse de fatwās médiévales extraites du Mi‘yār d’al-Wanšarīsī », Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée, 12, p. 4562- ;

8 Hady Roger Idris, 1973, « Contribution à l’étude de la vie économique en Occident musulman médiéval : glanes de données chiffrées) », Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée, 1516-, p. 7587-.

9 Hady Roger Idris, 1974, « Les tributaires en Occident musulman médiéval d’après le Mi‘yār d’al-Wanšarīsī », Mélanges d’islamologie, volume dédié à la mémoire de Armand Abel, Leyde, E.J. Brill, p. 172196-.

10 Jacques Berque, 1970, « En lisant les Nawāzil Mazouna », Studia Islamica, XXXII, p. 3139-.

11 حول هذ لنقاش، ر جع در ستي:
Allaoua Amara, 2003, « Retour à la problématique du déclin économique du monde musulman médiéval : Le cas du Maghreb hammadide (XI-XIIe siècles) », The Maghreb Review, 221-, p. 226-.

12 Vincent Lagardère, 1989, Les Almoravides jusqu’au règne de Yūsuf b. Tāšfīn (10391106-), Paris, l’Harmattan.

13 Vincent Lagardère, 19881989-, « Droits des eaux et des installations hydrauliques au Maghreb et en al-Andalus aux XIe et XIIe siècles d’après le Mi‘yār d’al-Wanšarīsī », Cahiers de Tunisie, XXXVII-XXXVIII, p. 83124-.

النصـوص الفقهيـة والنوازليـة وجمعـه وترجمته لمجموعة من النوازل الـواردة في المعيار للونشريسي[14].

مـع بدايـة الثمانينـات أصبح اسـتعمال النصوص الفقهية والنوازل المالـكية شـائعا في الدراسة التاريخية في وقت لم تعرف المدارس التاريخية العربية هذا النوع من الدراسات، ووصل الحد بتدريسها لطلبة الليسانس والمبتدئين في دراسة التاريخ الإسلامي كمصدر من المصادر الأساسية للتاريخ الإسلامي الوسيط، وهو ما عبّر عنه المستشرق الفرنسي المختـص فـي التاريـخ الاقتصـادي للمشـرق الإسـلامي كلـود كاهـن Claude Cahen 1991 -1909 في كتابه الموسوم ب «مقدمة لدراسة تاريخ العالم الإسلامي الوسيط»[15].

الإسلاميات الألمانية والأنجلوسكسونية وبنية الخطاب الفقهي المالكي

تميّزت المدرسة الألمانية لسانا بصفة عامة سواء داخل ألمانيا أو خارجها بعمق كبير فـي الدراسـات الإسـلامية الثيولوجية منهـا والأنثروبولوجية والتاريخيـة. ولهذا نجد توجه عـدد مـن الألمـان ومـن الأوروبييـن الذين كانوا يكتبـون باللغة الألمانيـة إلى البحث في التـراث الفقهـي علـى اعتبـار أنـه خطـاب معيـاري. ومـن الذين اهتمـوا بهـذا الجانب نجد المستشـرق المجري الأصل إڤناز ڤولدسـيهر (Ignaz Goldziher 1850- 1921) الذي نشـر أولـى الدراسـات العلميـة عن الفقه الإسـلامي في الغرب[16]. كان لهـذا التوجه الأول أثره في نشأة الدراسات الإسلامية في الغرب بصفة عامة، حيث نجد الألماني جوزاف شاخت (Joseph Schacht 1902- 1969) يضع أسس دراسة الفقه الإسلامي بمختلف تياراته في الكتاب الكلاسيكي «مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي».[17]

كانت هذه مقدمة لظهور مجموعة من الدارسين المعاصرين الذين تركوا بصماتهم فـي الدراسـات الإسـلامية التـي عنيـت بتاريـخ الفقـه المالكـي وتاريـخ نصوصـه وانتقال معارفـه علـى غـرار ما قام به المسـتعرب الألماني (من أصـول مجرية) ميكلوش موراني (Miklos Muranyi) المتخصـص فـي تاريـخ النصـوص الفقهية المالكية خلال الخمسة قـرون الأولـى للهجـرة. فبعـد تجربتـه وأبحاثـه بالقيـروان، عمل هـذا الباحث على دراسـة تبلـور وطـرق انتقـال النصوص الفقهية المالكية في مختلف حواضر الغرب الإسـلامي. فقـد درس بدقـة كبيـرة قطعـة مـن كتـاب الحج لابن الماجشـون[18]، ونشـر مجموعة من

14 Vincent Lagardère, 1995, Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, analyse du Mi‘yār d’al-Wanšarīsī, Madrid, Casa de Velazquez.

15 Claude Cahen, 1982, Introduction à l’histoire du monde musulman médiéval VII-XVe siècle. Méthodologie et éléments de bibliographie, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve.

16 Ignaz Goldziher, 18891890-, Muhammedanische Studien, Halle, 2 vol, id., 1910, Le Dogme et la Loi de l’Islam, traduction française par Félix Arin, Paris, librairie Paul Geuthner, 1920.

17 Joseph Schacht, 1983, Introduction au droit musulman, trad. P. Kampf et A. M. Turki. Paris.

18 Miklos Muranyi, 1985, Ein Altes fragment medinensischer jurisprudenz aus Qairawān. Aus dem Kitāb al-Ḥağğ des ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Abī Salama al-Māğišūn (st. 16481-780/), Wiesbaden, Franz Steiner.

الدراسـات عن النصوص الفقهية ومالكية الغرب الإسـلامي خلال الخمسـة قرون الأولى للهجـرة[19]. وقـد كان رصيـد مخطوطات مكتبة الجامع الأعظم بالقيـروان بمثابة المادة الأوليـة التـي انطلـق منهـا هذا الباحـث بداية من منتصف الثمانينات من القـرن الماضـي. فكانـت مسـاهمة ميكلـوش موراني الأسـتاذ المتقاعد من جامعة بـون الألمانية كبيرة جدا في إثراء الحقول الخاصة بتاريخ الفقه المالكي، خصوصا تحكمه في اللغة العربية ونشره لعدد من النصوص الفقهية المالكية المخطوطة منها كتاب الجامع لابن وهب[20].

مـع ديفيـد سـتيفن بـاورز (David Stephan Powers) أسـتاذ الدراسـات الإسـلامية بجامعة كورنل (Cornell) الأمريكية نجد توجه آخر في الدراسات المعتمدة على الفقه الإسـلامي مـن خـلال التركيـز على أنظمـة إنتاج الخطـاب الفقهي وبنيـة الفتوى وصورة المفتـي، وهـذا بعـد دراسـة مركّـزة لجامع النـوازل المعـروف «المعيار» للونشريسـي[21]. كما نشـر نفس الباحث مؤخرا دراسـة جديدة عن الفكـر القانوني الإسـلامي من خلال تحليل الخطاب الفقهي ودراسة مسألة الفتوى والمفتي[22].

تخصص أيضا جونتان بروكوب (Jonathan Prockopp) - أستاذ التاريخ والدراسات الدينية بجامعة بارك (Park) الأمريكيـة- في الفقه المالكي من خلال دراساته المتعددة لتاريـخ النصوص الفقهيـة المالكيـة[23] ومخطوطـات الأنسـاب بمكتبـة الجامـع الأعظـم بالقيـروان[24] وكتـاب ابـن عبد الحكم بخصوص كتب الفقـه المالكية المتقدمة[25]. إنّ أعمـال بروكـوب تقتـرب إلـى حد كبير من المقاربـات التي طبّقهـا الألماني ميكلوش مورانـي، وذلـك بتطبيـق المقاربـات المنهجيـة الخاصـة بعلـم تاريـخ النصوص. ويكمّـل الإنجليـزي نورمـن كالـدر (Norman Calder) الدراسـات التي إختصّـت بتبلور المعارف الفقهيـة الإسـلامية ومحاولـة تجديـد الأفـكار السـابقة بخصوص المرجعيـة الفقهيـة فـي الأمصار المفتوحـة قبـل نشـأة المذاهـب الفقهيـة السـنية وهـذا مـن خـلال مجموعة مـن الدراسـات جمعهـا ونشـرها فـي كتاب تحـت عنوان «دراسـات في الفقه الإسـلامي

19 Miklos Muranyi, 1990, Beitrage zur geschichte der hadith-und Rechtge kehrsalkeit der malikiyya in Nord Afrika bis zun 5 J. d. h. Wiesvaden. Harrassowitz ; Id., 1999, Die Rechtsbüher des Qairawàners Sahnun b. Sa‘id. Stuttgart.

20 بيروت، د ر لغرب لإسلامي، 2003.

21 David Stephan Powers, 2002, Law, Society and Culture in the Maghrib, 13001500-, Cambridge, Cambridge University Press.

22 David Stephan Powers, 2013, Islamic legal thought : a compendium of Muslim jurists, Leiden, Brill.

23 Jonathan Brockopp, 1998, « Reading the history of early Maliki jurisprudence ». Journal of Oriental Society. 1182-, p. 233238-.

24 Jonathan Brockopp, 1999, « Literary genealogies from the Mosque-Library of Kairouan ». Islamic Law and Society. 63-.

25 Jonathan Brockopp, 2000, Early Maliki Law. Ibn ‘Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence. Leiden. Brill.

المبكّـر»[26]. وهـي نفـس القضايا التي تناولها إنجليزي آخر وهو كريسـتوفر مالـكارت (Christopher Melchart) دراسـة تبلور المعارف الفقهية السـنية في بداياتها في دراسـته الموسـومة بـ «نشـأة المدارس الفقهية السـنية»، والتي نشـرها في سـنة 1997[27]. وتكمّل وتجدد دراسـة ياسـين دتون (Yasin Dutton)، أسـتاذ الإسـلاميات بمدرسـة اللغات والآداب بكاب تاون الجنوب الإفريقية، المراحل المبكـرة لنشـأة المدارس الفقهية السـنية والتي نجد منها المذهب المالكي[28]. لقد عملت هذه الدراسـات على تجديد وإعادة النظر في عدد من القضايا التي تناولها ڤولدسيهر تحديدا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

بين المصادر الفقهية وكتب التراجم

برز تيار آخر جمع بين الدراسات الإسلامية والتاريخ من خلال دراسة النخب الفقهية المالكية ومساهماتها الفكرية والفقهية والقضائية، ومن الذين تبنوا هذه المقاربة انطلاقا مـن المصـادر الفقهيـة وكتـب تراجـم المالكيـة نجـد المستشـرقة الإسـبانية المعاصرة مريبال فييرو (Maribel Fierro) في عدد من دراساتها المنشورة منها «المدارس الفقهية الإسبانية»، والذي تطرقت فيه إلى مختلف التوجهات الفقهية في الأندلس الإسلامية[29].

وإلـى هـذا التيـار أيضـا نشـير إلى الدراسـات المتعددة التـي أنجزها الباحـث الألماني المعاصر كريستيان مولر (Christian Müller) مسؤول القسم العربي بمعهد البحث في تاريخ النصوص (IRHT-Section arabe) التابع للمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) بباريـس، حيـث تناولـت مختلـف جوانـب الحياة الاقتصاديـة والنظام القضائـي بقرطبة من خلال نوازل «الأحكام الكبرى» لابن سهل. كان إذن الاعتماد على الخطاب النوازلي ومعطيـات كتـب التراجـم منطلقـا فـي دراسـته فـي محاولة لفهـم ميكانيزمـات تطبيق الخطـاب الفقهـي ميدانيـا[30]. وبمقاربـة مشـابهة ومختلفـة في موضوعها تخصص الأسـتاذ الفرنسـي المعاصر جون- بيار فان سـتيفل (Jean-Pierre Van Staëvel) المنتمي لكلية الآثـار بجامعـة باريـس الرابعـة فـي دراسـة الجوانـب العمرانية في الغرب الإسـلامي ودور الفقـه والفتـوى فـي تنظيمها انطلاقا من كتب الفقه والنوازل، وتحديدا كتاب «الإعلان بأحـكام البنيـان» لابـن الرامي البنّاء[31]. كما وسّـع هذا الباحث من دائرة أبحاثه لتشـمل

26 Norman Calder, 1993, Sudies in Early Muslim Jurisprudence. New York. Clarendon Press.
27 Christopher Melchert, 1997, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries. Leiden. E. J. Brill.
28 Yasin Dutton, 1999. The Origines of Islamic Law. Richmond. Curzon Press.
29 Maribel Fierro, 1995, « Spanish Scholorship on Islamic Law ». Islamic Law and Society. 21-, p. 4370-.
30 Chistian Müller, 1999, Gerichts im stadtstaat Cordoba. Leiden. E. J. Brill ; Id., 2013. Der Kadi und seine zeugen. Wiesbaden. Harrassowitz.
31 Jean-Pierre Van Staëvel, 2008, Droit mālikite et habitat à Tunis au XIVe siècle : conflits de voisinage et normes juridiques d’après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī, 2008, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale.

مشروع يشمل مختلف حواضر الغرب الإسلامي، وهو ما جسّدته الأيام الدراسية التي نظمها بمدريد حول المظاهر الفقهية للعمران في الغرب الإسلامي[32].

بعد تخصيص مجموعة من الدراسات للعلاقة دور الخطاب الفقهي في الحياة الحضرية، اتجه البعض الآخر إلى دراسة المجالات الريفية اعتمادا المادة الفقهية المالكية، ومن بين هؤلاء نجد الباحثة الفرنسية الشابة إليز فوقي (Élise Voguet) المنتمية إلى معهد البحث في تاريخ النصوص بباريس، حيث خصّت الحياة الريفية بالمغرب الأوسط بدراسة شاملة من خلال نوازل مازنة، وذلك في رسالتها للدكتوراه بجامعة السوربون (2005)، والتي نشرت مؤخرا[33]. ووجهت نفس الباحثة اهتمامها في السنوات الأخيرة بالنصوص الفقهية والنوازل المحلية في منطقة توات، وهذا ضمن مشروع دولي مخصص لهذا الغرض بمشاركة بعض الباحثين من المنطقة[34].

خاتمة:

في ختام هذه الورقة المختصرة، رأينا كيف أن تيارات الإستشراق تمكنت من الوصول إلى أهمية النص الفقهي في دراسة التاريخ الإسلامي في ظل غياب الوثائق الأرشيفية. إن تعدد مشارب الأوساط الإستشراقية نجده بطبيعة الحال باديا نتيجة اختلاف التوجهات الإيديولوجية والأهداف المعلنة وغير المعلنة. غير أن جدية الدراسات خصوصا تلك التي أنجزت بعد سنوات السبعينات من القرن الماضي تشكل دون شك إضافة معرفية ومنهجية في الدراسات التاريخية الوسيطة.

إنّ أسبقية ما نصطلح عليه بالمستشرقين في توظيف النصوص الفقهية كان نتيجة دور مدرسة الحوليات في البحث عن المصادر البديلة الكفيلة بدراسة التاريخ الإسلامي. لكن في أغلب الأحيان كان الانطلاق من الصورة النمطية المركزية التي أرستها الحضارة الغربية التي جعلت من القوانين الدوكلانوسية نموذجا رائدا لتنظيم المجالات الحضرية، في حين كان البحث في التاريخ الإسلامي مرتبط بمحاولة الوصول إلى أن المدينة الإسلامية لم تكن تسير وفق ضوابط محددة وإنما كان تطورها فوضويا ودون تخطيط.

إنّ إسقاط أحكام قيمية على المساهمة الغربية في الدراسات الإسلامية وتحديدا تاريخ الفقه المالكي لا يفسّر إلا بجهل كلي أو جزئي بآخر الدراسات في هذا الجانب. إنّ قراءة إنتاج الآخر يحتاج بالضرورة إلى تحكم في المقاربات المنهجية وعدد معتبر من اللغات القديمة والمعاصرة، بالإضافة إلى استيعاب المعارف الفقهية الإسلامية وسياقات تبلورها وتطورها. وعليه فإنّ المساهمات الغربية المعاصرة في الحقول

32 Jean-Pierre Van Staëvel, 2000, L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques. Madrid. Casa de Velazquez, CSIC.

33 Élise Voguet, 2014, Le monde rural du Maghreb central (XIVe-XVe siècles) - Réalités sociales et constructions juridiques d'après les Nawâzil Mâzûna, Paris, Publications de la Sorbonne.

34 Le Touat à la croisée des routes sahariennes (XIIIe-XVIIIe) : sources, espaces et circulations.

المعرفيـة المرتبطـة بالفقـه والتاريـخ لا يمكـن تجاوزهـا بالنظـر لاسـتخدامها لمقاربات جديدة أفرزها تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية.

التصوف الإسلامي في الدراسات الإستشراقية

د. الشريف طوطاو */ جامعة خنشلة

لعل ما يميز هذه المداخلة هو أنها تطرح أسئلة أكثر مما تقدم أجوبة، والسبب في ذلك هو أننا إزاء موضوع في غاية التعقيد إذا ما أردنا حقيقة تناوله تناولا علميا وابستمولوجيا لا تناولا إيديولوجيا أو سياسويا يروم تسطيحه، فالتعقيد هو سمة الفكر الإبستمولوجي الجديد كما يقول بحق «إدغار موران». فأين يكمن التعقيد في هذا الموضوع يا ترى؟

إن التعقيد الذي يكتنف موضوع الإستشراق مرده إلى كون سؤال الإستشراق يحيلنا إلى إشكال متعدد الأوجه:

ـ الوجه الأول منه يتعلق بإشكالية السلطة والمعرفة، فالإستشراق يرتبط بهذه الإشكالية من جهة علاقة هذا العلم بمؤسسة الإستشراق التي ترتبط بدورها بالسلطة السياسية الاستعمارية التي تريد الاستثمار في هذه المعرفة ونتائجها لتحقيق مآرب سياسية وعسكرية تتعلق بإرادة الهيمنة على الشرق، وهي إشكالية إبستمولوجية اهتم بها ميشال فوكو وقد سار على خطاه ادوارد سعيد في دراسته للإستشراق[1].

ـ الوجه الثاني، ويتعلق بإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، وبغض النظر عمن يمثل الأنا ومن يمثل الآخر في هذه الدراسة، فنحن هنا إزاء علاقة بين طرفين متصارعين حضاريا، كلاهما ينظر للآخر نظرة عدائية تتسم بالحذر والتشكيك في نوايا الآخر، وقد أخذت هذه الإشكالية طابعا إيديولوجيا وسياسيا، وتم الاستثمار فيها لتحقيق مكاسب عدة لا تمت إلى العلم بصلة.

ـ والوجه الثالث، يتعلق بإشكال العلاقة بين الذات والموضوع، فالذات هنا هو الغرب الدارس ممثلا في علماء الإستشراق (المستشرقين)، والموضوع هو الشرق (الثقافي وليس الجغرافي) الذي يشكل العالم العربي والإسلامي جزءا منه، وقد شكلت هذه العلاقة الشائكة بين الذات والموضوع إحدى المسائل العويصة التي اشتغلت عليها نظرية المعرفة والإبستمولوجيا، ولم يتم حسمها حتى الآن.

ومن هذا المنطلق، منطلق التعقيد الذي يميز هذا الموضوع، تختلف دراستنا هذه عن كثير من الدراسات التي تناولت الموضوع وفقا لمقاربة تبسيطية اختزالية، الأمر الذي جعلها لا ترى في الإستشراق سوى:

ـ إما مظهر من مظاهر إرادة الهيمنة والسيطرة الغربية على الشرق، بهدف استنزاف ثرواته وخيراته ومقدراته. وهكذا، فإن أصحاب هذا الموقف يضعون الإستشراق كله في خانة واحدة، ويقفون منه موقفا نقديا عدائيا.

1 ـ إدو رد سعيد، لإستشر ق لمعرفة. لسلطة. لانشاء، تر. كمال أبو ديب، مؤسسة لأبحاث لعربية، بيروت، ط2، 1984، ص39 وغيرها.

ـ وإما مظهر من مظاهر المعرفة العلمية التي تروم البحث عن الحقيقة، وتبعا لذلك، تم النظر إلى الإستشراق على أنه علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية التي استطاعت أن تقدم لنا الكثير من الحقائق والمعارف الهامة عن الشرق وتراثه وحضارته، ومن هنا، فإن أصحاب هذا الموقف يرون أن المستشرقين لهم فضل كبير ليس على الغرب فقط بل على أهل الشرق أنفسهم بما قدموه لهم من معارف عن حضارتهم وتراثهم وانجازاتهم وهو ما جعلهم محل تقدير واعتراف كبيرين شأنهم في ذلك شأن العلماء في مختلف المجالات والتخصصات، وهذا الموقف يضع بدوره جميع المستشرقين في خانة واحدة، ويقف منهم موقفا ايجابيا واحدا.

ولكن دراستنا هذه لا تسير في هذين الاتجاهين (الموقفين) الذين وإن تعارضا في موقفهما من الإستشراق بين مادح وقادح، إلا أنهما يتفقان في كونهما يصدران عن نفس الفكر وهو الفكر الاختزالي التبسيطي، فدراستنا تتبنى فكرا تركيبيا في الموضوع، واستنادا لهذا الفكر (la pensée complexe)، فإنها تتوقف عن الحكم، إنها تتبع منهج الإبوخيه أو الوضع بين قوسين بلغة «إدموند هوسرل»، لهذا فهي تطرح تساؤلات أكثر مما تقدم أجوبة وذلك ريثما يتم فعلا الوصول إلى إجابات حاسمة، وهذا يتطلب مشروع بحث طويل ومعمق يتناول الموضوع من مختلف زواياه تناولا إبستمولوجيا بعيدا عن الأحكام المسبقة، وبالاستناد إلى نصوص ومقاربات منهجية وعلمية عدة لا تروم المدح أو القدح، لأن الموضوع كما ذكرنا معقد وله امتدادات في حقول وشعب مختلفة سياسية وإيديولوجية وإبستمولوجية. والآن: ما هي أهم التساؤلات التي تطرحها هذه الورقة بخصوص موضوع الإستشراق والتصوف الإسلامي؟

لقد أردنا مقاربة موضوع الإستشراق من زاوية التصوف الإسلامي، فكان عنوان هذه الورقة «التصوف الإسلامي في الدراسات الإستشراقية»، وهو اختيار له ما يبرره:

1 ـ فالتصوف الإسلامي يعد من أكثر الموضوعات التي اشتغل عليها المستشرقون، وهذا في الحقيقة يطرح أكثر من علامة استفهام: فلماذا حظي التصوف باهتمام المستشرقين وهو (التصوف) الذي يمثل ذروة الروحانية واللامعقولية، في حين ينتمي هؤلاء المستشرقون إلى الحضارة الغربية بطابعها المادي العقلاني؟ إنها حقا مفارقة تسترعي الانتباه وتثير التساؤل والشك؟

2ـ أن التصوف هو محل إشكال وجدال كبير في الفكر الإسلامي بين مؤيد له باعتباره يمثل بعدا من أبعاد الإسلام وهو البعد الروحاني، وبين معارض له على اعتبار أنه أقرب إلى الرهبنة، وقد جاء في الحديث أن «لا رهبانية في الإسلام»، وفكرا دخيلا على الإسلام، بالنظر إلى مصدره الأجنبي.

ومن هنا تطرح مجموعة من التساؤلات: فهل وجد هؤلاء المستشرقون في التصوف الإسلامي الإستراتيجية المناسبة لتحقيق أهدافهم المتمثلة في إرادة الهيمنة والإبقاء على التفوق الغربي وذلك بتشويه حقيقة الإسلام من خلال التأكيد على أن الإسلام دين

روحانـي وديـن كرامـات وديـن اللامعقـول؟ فهو بعيد عـن الحياة المادية وعـن المعقولية العلميـة، وبذلـك يدفعـوا النـاس إلى الابتعاد عنه؟ أم أن الغرض التأكيد على هذا الجانب الروحاني وإظهار للناس أن هذا هو الإسـلام الصحيح وذلك حتى يوجهوا المسـلمين نحو حيـاة التصـوف فينسـون دنياهـم وينسـون حيـاة العلـم والعمـل والعمـران حتى يخلـو الجو للغربييـن مـن أجـل الانفـراد بالسـيطرة علـى الحيـاة الماديـة وحيـاة العلم والتقـدم المادي فيسـهل عليهم السـيطرة على المسـلمين؟ ولعل ما يعزز هذه الفرضية الأخيرة ويسـوغها هو أن كثيرا من المستشـرقين قد ارتبطوا بالمؤسسـة العسـكرية الاستعمارية فكانوا يعملـون تحـت مظلـة الدولـة وتوجيهاتهـا[2]. أم أن الأمر يمكـن أن يفسـر مـن زاوية مغايرة تمامـا لا علاقـة لهـا بـإرادة الهيمنـة، بـل لهـا علاقة بإرادة الحـوار مع الآخـر والانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى قصد إثراء الحضارة الغربية بالأبعاد التي تفتقر إليها، وما يعزز هذه الفرضية ويبرر هذا التسـاؤل هو أن بعضا من هؤلاء المسشـرقين قد أنصفوا التصوف وأشـادوا بما ينطوي عليه من قيم إنسـانية قيم الحب والتسـامح والإخلاص، وبلغ بهـم الأمـر أن اعتنقـوا الإسـلام واتخـذوا من التصـوف مذهبا لهم، بالنظر لمـا وجدوا فيه من قيم لم يجدوها في الحضارة الغربية على نحو ما فعل رينيه غينون وروجيه غارودي وهنري كوربان.

وللإجابة على هذه التساؤلات والفرضيات سوف نتوسل بمنهج الحفر والتعرية محاولة منا للوصول إلى المسكوت عنه، أعني للوصول إلى النوايا والمقاصد والأبعاد الثاوية خلف النصوص وما تفصح عنه من مدح أو قدح في التصوف وفي الإسـلام عموما. فمنطلقنا، إذن، في اختيار هذا الموضوع، موضوع الإستشراق والتصوف منطلق تشـكيكي ارتيابي، أعني أن الاهتمام الكبير بموضوع التصوف الذي اسـتحوذ على دراسـات المستشـرقين هـو، فـي نظرنـا، اهتمـام غيـر بريء وليس له أهـداف معرفية محضة، على الأقل بالنسبة لفئة منهم، فهذا الشك هو دافعنا ومنطلقنا في هذا البحث.

ولتأكيـد شـكوكنا أو تبديدهـا، فقـد وضعنـا جملـة مـن الفرضيـات انطلقنـا منها فـي بحثنـا، وحاولنـا اختبـار مدى صدقيتها وذلـك من خلال اختيارنـا لمجموعة من أعلام الإستشراق المعاصر ممن اهتموا بالتصوف وكانت لهم بصماتهم البارزة في الدراسات الإستشـراقية، وهـم يمثلـون مـدارس مختلفـة للاستشـراق المعاصـر، ويتعلـق الأمر بكل مـن جولـد زيهـر (1921/1850) (المدرسـة الجرمانيـة)، آسـين بلاثيـوس (1944/1871) (الإستشـراق الاسـباني)[3]، هنـري كوربـان (1978/1903) (الإستشـراق الفرنسـي)[4]،

2 ـ أنظر حول هذ لموضوع: رضو ن لسيد، لمستشرقون لألمان، د ر لمد ر لإسلامي، بيروت، ط2، 2007، ص 29 وما بعدها.

3 ـ حول لإستشر ق لاسباني وخصوياته، ينظر: محمد عبد لو حد لعسري، لإسلام في تصور ت لإستشر ق لإسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس، د ر لمد ر لإسلامي، بيروت، ط2، 2015

4 ـ حول لإستشر ق لأنجلو ـ فرنسي لحديث وخصوياته، ينظر: إدو رد سعيد، لإستشر ق...، مرجع سابق، ص259 وما بعدها.

تور أندريه(1947/1885) (المدرسة الاسكندنافية)، آنا ماري شيمل (2003/1922) (الإستشراق الألماني)[5]، توشيهيكو إيزوتسو (1993/1914) (الإستشراق الياباني)[6].

فماهي ياترى أهم الفرضيات التي نشتغل عليها في هذه الورقة؟ وماهي أهم النتائج التي تمخضت عنها؟

إن الفرضية الأولى التي ننطلق ممنها في هذا البحث هي أن المستشرقين في تعاملهم ونظرتهم إلى الإسلام وحضارته، يختلفون بحيث لا يمكن أن نحكم عليهم حكما واحدا، وقد أفضى بنا البحث في هذه الفرضية إلى النتيجة التالية:

أولا: تصنيف المستشرقين إلى ثلاثة أصناف أو فئات

أ ــ الفئة الأولى: وتضم مستشرقين غير موضوعيين أخطأوا في حق التصوف عن قصد في الغالب، وهم يعملون لصالح مؤسسات ودوائر سياسية ودينية تريد النيل من الإسلام والمسلمين، وضمن هذه الفئة نضع غولد تسيهر، آسين بلاثيوس، تور أندريه.

بـ ــ الفئة الثانية: وتضم مستشرقين موضوعيين ومنصفين ينشدون الحقيقة، ولم تكن أخطاؤهم إن وجدت مقصودة ومتعمدة، ويمكن أن نضع ضمن هذه الفئة المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل، والمستشرق الياباني توشيهيكو إيزوتسو.

ج ــ الفئة الثالثة: وتضم مستشرقين تبنوا التصوف واتخذوه مذهبا لهم، ومن خلاله اعتنقوا الإسلام، ومن هؤلاء رينيه غينون الذي اتخذ له اسم عبد الواحد يحي، وروجيه غارودي الذي تسمى باسم رجاء غارودي، وهنري كوربان.

وما يهمنا في هذا المقام هو الفئتين الأولى والثانية، فقد وقعتا في أخطاء ومغالطات كثيرة بخصوص التصوف الإسلامي، فذلك ما يجمع بينهما، إلا أنهما تختلفان من حيث أن الفئة الأولى تضم أولئك الذين تعمدوا الخطأ وقصدوا تشويه حقيقة التصوف ومن خلاله صورة الإسلام، وذلك لتحقيق أغراض ومآرب سياسية وإيديولوجية ترتبط في الغالب بالصراع الفكري والإيديولوجي بين الشرق والغرب والصراع بين الديانات، كما ترتبط بالمشروع الاستعماري الغربي المتمثل في إرادة الهيمنة على الشرق وتشويه صورته. وأما الفئة الثانية، فلم تتعمد الخطأ بل كانت تنشد الحقيقة الموضوعية إلا أن الحظ لم يحالفها أحيانا، فوقعت في بعض الأخطاء بسبب بعض العوائق الإبستمولوجية التي تتعلق بطبيعة الموضوع وطبيعة المنهج والمقاربات المعتمدة في دراستها للتصوف كما سنبين ذلك لاحقا[7].

5 ــ حول خصائص وخصوصيات لإستشر ق لألماني، ينظر: رضو ن لسيد، لمستشرقون لألمان، د ر لمد ر لإسلامي، بيروت، ط2، 2007

6 ــ سيجد لقارئ في نهاية هذه لدر سة قائمة بالنصوص لأساسية لهؤلاء لمستشرقين لتي عتمدنا عليها في هذه لدر سة.

7 يقول هلال محمد جهاد في ترجمته لكتاب إيزوتسو توشيهيكو لموسوم بـ "لله و لإنسان في لقرآن" وهو محق فيما قال: "على أن أهم ما يمتاز به إيزوتسو في هذ لكتاب موقفه لموضوعي من لإسلام وتفاعله لحي معه..." إيزوتسو توشيهيكو، لله و لإنسان في لقرآن، تر. وتقديم هلال محمد جهاد، مركز در سات لوحدة لعربية، بيرت، ط1، 2007، ص 10

وسوف نتناول فيما يلي أهم الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء المستشرقين في دراساتهم للتصوف الإسلامي، ثم نقف عند أهم العوائق التي أدت بهم إلى هذه الأخطاء، لنبين إن كانت هذه الأخطاء متعمدة أم غير متعمدة، وهو ما يسمح لنا بالخروج برؤية ولو جزئية عن الإستشراق، وخصوصا في نظرته إلى التصوف.

ثانيا_ بعض أخطاء المستشرقين في دراستهم للتصوف الإسلامي

هناك أخطاء عديدة وقع فيها بعض المستشرقين المعاصرين في دراستهم للتصوف الإسلامي، وسوف نحاول هاهنا التركيز على جملة من الأخطاء المشتركة، أي التي تتكرر عند هؤلاء المستشرقين، ونذكر منها مايلي:

1 _ رد التصوف الإسلامي إلى أصول أجنبية:

يذهب أغلب المستشرقين، وخصوصا أولئك الذين صنفناهم في الفئة الأولى على غرار غولد زيهر وآسين بلاثيوس وتور أندريه إلى القول بأن أصول التصوف الإسلامي تعود إلى ديانات وملل وفلسفات ومذاهب أجنبية ذات طابع روحاني غنوصي وأهمها المسيحية والأفلاطونية المحدثة والهندوسية والبوذية وديانات الفرس، خصوصا وأن بعضا من هؤلاء المستشرقين كانوا رهبانا مسيحيين فأرادوا من ثمة أن يبينوا فضل المسيحية على الإسلام وعلى التصوف تحديدا، ومن هؤلاء تور أندريه الذي يقول في ذلك: «إنني أرى بأن الدارسين كانوا على حق عندما اتفقوا على أن قواعد التعبد الصوفية يمكن أن تعتبر، نوعا ما، عملية نقل لقواعد التعبد التقشفي، ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية آنذاك إلى اللغة العربية وإلى عالم الفكر العربي...»[8].

وتأكيدا لهذه الدعوى، يعارض تور أندريه بشدة موقف ماسينيون الذي يقول بأن «التصوف الإسلامي نما وترعرع على أرض الإسلام بصفته روحا من روحه وكلمة من كلمته وأن التجربة الصوفية بزغت وارتقت بسرعة وشقت طريقها بالدراسة المتواصلة والدؤوبة للقرآن مشتقة منه مصطلحاتها ومفاهيمها وآخذة عنه قواعدها وما تطرحه هذه القواعد من مسائل على بساط البحث... وبإمكان المرء _كما يؤكد ماسينيون_ أن يرجع حتى تلك الآراء التي تبتعد عن الإسلام بصورة جلية لا تقبل المناقشة، كما هو الحال بالنسبة لآراء الحلاج، إلى مصادر إسلامية خالصة رسخت جذورها في أرض الإسلام»[9]. فحسبه (تور أندريه)، أن «ماسينيون لم يستطع أن يعطي جوابا شافيا عن العلاقة التي سادت بين التصوف الإسلامي والمسيحية»، والجواب الشافي في نظره، هو أن التصوف الإسلامي نشأ وتطور تحت تأثير مصادر خارجية، وتحت تأثير المسيحية تحديدا، وهذا بالنسبة إليه أمر مؤكد وغير قابل للشك، وقد ساق عدة شواهد تمثل،

8 _ تور أندريه، لتصوف لإسلامي، تر. عدنان عباس علي، منشور ت لجمل، بيروت بغد د، ط2، 2003، ص22.

9 لمرجع نفسه، ص22

حسبه، دليلا قاطعا على صحة هذه الدعوى[10]، يقول في ذلك: «أما فيما يتعلق بالعقيدة وطريقة تأدية الشعائر والفروض، فالمؤمن المسلم ليس بحاجة للإرشاد، فعنده كتاب الإسلام المقدس وسنة الرسول. ولكن بالنسبة إلى تعلم طرق الحياة الزهدية، ليس ثمة شك في أن إرشادات الرهبان كانت أحيانا أمرا نافعا له. فمالك بن دينار لا يأنف من أن يتعلم من الرهبان النصارى وإن كان هو نفسه يسمى راهب العرب»[11].

وليس هذا في الحقيقة رأي «تور أندريه» وحده، بل هو رأي كثيرين غيره من المستشرقين، فهؤلاء لم ينظروا للتصوف كبعد من أبعاد الإسلام نشأ مع الرسول (ص) وانطلاقا من القرآن الكريم (تأويل معين للقرآن)، وتطور تحت تأثير عوامل داخلية تتعلق بالظروف السياسية والاجتماعية والروحية التي ميزت البيئة الإسلامية خلال حقب مختلفة من تاريخ الإسلام وحضارته، نقصد بذلك الصراعات السياسية على السلطة والتي لم يسلم منها بعض الفقهاء الذين استغلوا في هذا الصراع، وتفشي مظاهر الترف والتكالب على الدنيا وملذاتها، والفهم السطحي والظاهري للدين، أي اختزال الدين في الطقوس والشعائر من عبادات ونوافل إلى غير ذلك من المظاهر التي جعلت المتصوفة ينأون بأنفسهم مختارين لأنفسهم طريقا مغايرا للتيارات والفرق الأخرى، ويمكن القول بأن هذا الخطأ كان مقصودا عند البعض وغير متعمد عند البعض الآخر، وسنذكر لا حقا أهم العوامل والأسباب التي تقف وراءه، وقد جاء الرد على هذه الدعوى من طرف بعض المستشرقين أنفسهم الذين كانوا أكثر موضوعية وتعمقا في دراسة التصوف ومعرفته، ومن هؤلاء روجيه غارودي ورينيه غينون وآنا ماري شيمل وحتى لوي ماسينيون، وفي هذا يقول غارودي: «من الخطأ إذن مماثلة الصوفية soufisme والتصوف بالزهد أو النسك Mystique المسيحي أو التأمل الهندوسي. فما من شك بسبب من انتشار الإسلام نفسه في أن تبادلات واتصالات قد حدثت بالآباء[الرهبان] في الصحراء وزهدهم المسيحي وبالغنوصيين في الإسكندرية وكتابات أفلوطين وبحكم الهند وبالتقشف البوذي. وقد أمكن لهذا الإخصاب المتبادل إغناء رؤية كل من هذه الأطراف لكن المنابع العميقة للتصوف تبقى في القرآن»[12].

ومعنى ذلك أن وجود تشابه وتماثل بين التصوف الإسلامي والرهبنة المسيحية والتأمل الهندوسي في بعض الجوانب ليس دليلا على أنه تأثر بهما، ومع ذلك، فإن غارودي لا ينفي وجود احتكاك واتصال بين الزهاد المسلمين وغيرهم من البوذيين والرهبان المسيحيين والغنوصيين وهو ما أدى إلى الإخصاب المتبادل واغتناء كل طرف من رؤية الطرف الآخر وتجربته، غير أن ذلك لا يعني أن التصوف الإسلامي قد نشأ تحت تأثير هذه الديانات والمذاهب، لأن منابع التصوف توجد حسبه في القرآن.

10 _ لمرجع نفسه، ص 22 وما بعدها

11 _ لمرجع لسابق، 27

12 _ روجيه غارودي، وعود لإسلام، تر. ذوقان قرقوط، د ر مدبولي للنشر، لقاهرة، ط2، 1985، ص53

ومن المستشرقين الذين تبنوا هذه الدعوى ووقعوا في هذا الخطأ آسين بالاثيوس، فقد «عاد هذا الأخير إلى التراث الصوفي الإسلامي ليقتطف منه مجموعة من النصوص التي يرى فيها، بالنظر إلى وجود شبه بينها وبين بعض الآيات الإنجيلية، أدلة نصية قاطعة على تأثير كل من الأخلاق والزهد النصرانيين في تطور الإسلام. ويرجع منشأ هذا الشبه أو التناظر عنده إلى أن بعض زهاد المسلمين وجدوا أنفسهم يسوغون تقليدهم للرهبانية النصرانية بهذه النصوص الإنجيلية التي صاغوها في شكل أحاديث نبوية، وآثار من مرويات السلف الصالح»[13]، وقد دافع بلاثيوس عن أطروحة الأصل النصراني للتصوف الإسلامي في العديد من دراساته عن التصوف منها مثلا دراسته عن ابن عباد الرندي الشاذلي المسومة بـ «إسباني مسلم»، والتي بين فيها التشابه الكبير بين تصوف ابن عباد والتصوف النصراني كما يمثله خاصة يوحنا الدمشقي، ومجموعة من إشراقيي اسبانيا خلال القرن 16 الميلادي المعروفين باسم[14] los alumbrados، وكذا دراسته عن محي الدين ابن عربي[15]، ولتأكيد أطروحته فقد عمد بلاثيوس إلى استثمار نتائج بحوث زملائه التي انصبت على دراسة مختلف العوامل الإثنية والاجتماعية والدينية والروحية التي أحاطت بظهور الإسلام، ورافقت أولى تجلياته وتطوراته، وتوظيفها وتوجيهها الوجهة التي تخدم أطروحته، ونعني بذلك خاصة أبحاث تور أندريه وك. آرنس ولامانس وناو[16].

وقد رد «رينيه غينون» على أطروحة بلاثيوس ومزاعمه ردا حاسما، مبينا أن التشابه المزعوم لا يعدو أن يكون تشابها ظاهريا، لأن هناك اختلافا جوهريا بين التصوف الإسلامي والمستيسيزم المسيحي، ومما جاء في رده، قوله: «إن كل العرض الذي قدمه الكاتب [يقصد بالاثيوس] موسوم من بدايته إلى نهايته بعيب رئيسي ألا وهو الخلط المتكرر بإفراط بين التصوف والمستيسيزم، إلى حد صمته التام عن التصوف، واعتباره بكل بساطة مجرد مستيسيزم. ثم إن هذا الخطأ يزداد تفاقما باستعمال لغة كنسية تخصيصا هي غريبة كل الغرابة عن الإسلام عموما وعن التصوف خصوصا، مما يتسبب في نوع من الشعور بالضيق»[17]، ويتضح من هنا كيف أن رينون غينون، وهو الخبير بعلم مقارنة الأديان وبالتصوف الذي اتخذه مذهبا له، يرفض المقاربة التي يعتمد عليها بعض المستشرقين ومنهم آسين بالاثيوس في دراسة التصوف الإسلامي، ونعني بذلك المقاربة التي تتخذ من التشابه الظاهري سواء في اللغة أو في بعض المواقف حجة لهم لرد التصوف الإسلامي إلى هذا المذهب أو ذاك، دون التعمق في الاختلافات

13 _ محمد عبد لوهاب لعسري، مرجع سابق، ص251.

14 _ لمرجع نفسه، ص 254، وكذلك: لشيخ عبد لو حد يحي، لتصوف لإسلامي لمقارن .... مرجع سابق، ص165

15 _ آسين بلاثيوس، بن عربي. حياته ومذهبه، تر. وتقديم عبد لرحمن بدوي، مكتبة لأنجلو لمصرية، لقاهرة، 1965، ص 108 وما بعدها.

16 _ محمد عبد لوهاب لعسري، مرجع سابق، ص251

17 _ لشيخ عبد لو حد يحي، لتصوف لإسلامي لمقارن وتأثير لحضارة لإسلامية في لغرب مع بحوث أخرى، مرجع سابق، ص165.

الموجودة خلف هذا الظاهر، وهو نفس الموقف الذي ذهب إليه عبد الرحمن بدوي في هذه المسألة حيث يقول ردا على آسين بلاثيوس: «آسين بلاثيوس مستشرق ممتاز، وباحث واسع الاطلاع..ولكن آفة آسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحيانا في تلمس الأشباه والنظائر، استنادا إلى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية، بحيث يتأدى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشباه والنظائر الإنسانية العامة التي تولدت عن نفس الظروف، لا عن نفس التأثير. وغلوه في هذه الناحية كثيرا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية. وهذا الغلو يظهر أجلى ما يظهر، في كتابه هذا الذي نقدم ترجمته إلى العربية»[18].

وبحسب رينيه غينون، فإن هذه الأخطاء ليست عفوية بل هي أخطاء متعمدة ومقصودة، فالكثير من الكتاب النصارى ممن يدرسون المذاهب والملل الشرقية لهم، في نظره، نوايا سيئة حيث يظهرون أن هذه المذاهب تندرج ضمن المستيسيزم، ويستدل على ذلك بما ينشر في مجلة الدراسات الكارميلية (نسبة لجبل الكرمل في فلسطين)، فإن الكثير من التأويلات المغرضة في تلك المقالات تصب في اتجاه التهجم على الشرق ولو بكيفية ملتوية[19].

ويشكك رينيه غينون في نوايا المستشرقين النصارى ممن يظهرون نوعا من التعاطف تجاه التصوف الإسلامي، حيث يقول: «والذي يخشى على كل حال هو أن التظاهر بالتعاطف، يخفي سريرة مبطنة للتبشير، بل حتى للـ إلحاقية إن أمكن القول (أي جعل المفاهيم السامية في الملل الشرقية كالتابعة وكالملحقة للمسيحية)»[20]. ويذهب مالك نبي في هذه المسألة نفس مذهب رينيه غيون حيث يشكك بدوره في نوايا المستشرقين المادحين للحضارة الإسلامية وللتراث الإسلامي على غرار رينو، دوزي، سيديو، وآسين بالاثيوس، حيث يقول في ذلك: «ولا شك أن المستشرقين المادحين...كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية، وللتاريخ، وكل ذلك من أجل مجتمعهم الغربي»[21].

والخطأ الذي وقع فيه كل من بالاثيوس وتور أندريه بخصوص رد التصوف الإسلامي إلى أصول أجنبية قد سبقهما إليه جولد تسيهر الذي يعده البعض أبو الإستشراق المعاصر لما كان له من تأثير على غيره من المستشرقين، فقد رأى هذا المستشرق اليهودي، على الرغم مما امتاز به من جدية وأمانة في البحث اعترف له بها الكثير من المفكرين والباحثين، رأى أن التصوف الإسلامي يعود إلى مصادر أجنبية كالأفلاطونية المحدثة والمسيحية ومذاهب الهنود كالبوذية والهندوسية والتصوف الفارسي وتعاليم فيلون

18 _ عبد لرحمن بدوي، مقدمة لترجمة لعربية لكتاب بلاثيوس: بن عربي. حياته، ومذهبه، مرجع سابق، ص 07.

19 _ لشيخ عبد لو حد يحي، لتصوف لإسلامي لمقارن وتأثير لحضارة لإسلامية في لغرب مع بحوث أخرى، مرجع سابق، ص166

20 _ لمرجع نفسه، لصفحة نفسها.

21 _ مالك بن نبي، إنتاج لمستشرقين وأثره في لفكر لإسلامي لحديث، د ر لإرشاد للطباعة و لنشر و لتوزيع، بيروت، ط1، 1969، ص (7 و 8)

الفيلسوف اليهودي[22]، وقد رد رينيه غينون على هذا المستشرق اليهودي كاشفا عن تهافت هذا الادعاء وغيره من الأخطاء التي اشتمل عليها كتابه الموسوم بـ «العقيدة والشريعة في الإسلام»، حيث يقول: «في هذا الكتاب تظهر المحاسن والنقائص التي تشترك فيها تقريبا كل التآليف الجرمانية من نفس المشرب... فبالنسبة للمؤلف كان الزهد غريبا عن الإسلام في بداية أمره، ثم تسلل إليه تحت تأثيرات خارجية مختلفة، وفي نهاية المطاف أفضت هذه النزعات التزهدية الدخيلة المتراكمة إلى ميلاد التصوف، ولا يمكننا قبول هذه الدعاوى، خاصة وأن حقيقة التصوف مغايرة تماما لمفهوم الزهد...»[23]

ويتضح من هنا، أن غينون يميز بين التصوف والزهد، وبالتالي، فهو يعترض على موقف غولد تسيهر الذي رأى أن التصوف إنما نشأ وتطور تحت تأثير الزهد[24]، وانطلاقا من هذا التمييز الذي يقيمه غينون بين الزهد والتصوف، فهو يميز بين التصوف الفارسي والتصوف في المدارس العربية، ومن ثمة، فهو يعترض على غولد تسيهر الذي قال بتأثر التصوف الإسلامي بالزهد الفارسي، حيث يقول في ذلك: «والعلاقات بين التصوف الفارسي وغالبية المدارس الصوفية العربية هي ضعيفة جدا في الواقع، فهذه الأخيرة ـ خلافا للأخرى ـ تتميز بعدم التركيز على الاهتمام بالزهادة وأحوالها، وإنما تولي اهتمامها بالجانب الميتافيزيقي الخالص، مع محافظة أشد على التقيد بالمرجعية الشرعية عقيدة وسلوكا»[25].

وأما بخصوص تأثير الأفلاطونية المحدثة في نشأة التصوف الإسلامي كما يزعم جولد تسيهر[26]، فهذا الادعاء لا يصح هو الآخر في نظر رينيه غينون الذي يرد في هذا الصدد على غولد تسيهر بقوله: «أما عن مصادر التصوف الإسلامي، فإن تأثير المذهب الأفلاطوني المحدث لم يقم عليه أي دليل بحجة توافق فكري في بعض الجوانب ولا ينبغي أن نغفل عن كون الأفلاطونية المحدثة ماهي إلا تعبير إغريقي عن قضايا فكرية شرقية الأصل، وعليه لا يحتاج الشرقيون إلى واسطة إغريقية لاكتشاف ماهو في الأصل ملك لهم»[27].

وبالمثل يرفض «غينون» رد التصوف الإسلامي إلى أصول هندية كما يزعم غولد تسيهر[28]، وفي ذلك يقول: «أما عن التأثير الهندي (وربما البوذي أيضا) الذي توهم المؤلف (يقصد غولد تسيهر) اكتشافه، فالأمر فيه أكثر تعقيدا: فنحن نعلم من

22 ـ جولد تسيهر، مذ هب لتفسير لإسلامي، تر. عبد لمجيد لنجار، د ر إقرأ، بيروت، ط2، 1983، ص (209،233، 255). و نظر أيضا للمؤلف نفسه، لعقيدة و لشريعة في لإسلام، تر. محمد يوسف موسى وآخرون، د ر لر ئد لعربي، بيروت، 1946، ص(131، 135،141، 143 وما بعدها).

23 لشيخ عبد لو حد يحي، مرجع سابق، ص(167ـ 172)

24 جولد تسيهر، لعقيدة و لشريعة في لإسلام، مرجع سابق، ص 119 وما بعدها.

25 لشيخ عبد لو حد يحي، مرجع سابق، ص171

26 ـ جولد تسيهر، لعقيدة و لشريعة في لإسلام، مرجع سابق، ص 136 وما بعدها.

27 لشيخ عبد لو حد يحي، مرجع سابق، ص171

28 جولد تسيهر، لعقيدة و لشريعة في لإسلام، مرجع سابق، ص 142 وما بعدها.

خلال المشاهدة المباشرة أن ثمة بالفعل بين التصوف الإسلامي ومذاهب الهند تطابق في الصميم يكمن تحت مظاهر مختلفة جدا في الشكل، لكن يمكن إبداء نفس الملاحظة فيما يتعلق بالميتافيزيقا في الشرق الأقصى (أي الصين بالخصوص)، وهو ما لا يسمح باستنتاج وجود أي اقتباسات. والحاصل هو أن أشخاصا من حضارات مختلفة يصلون بطريقة مباشرة إلى نفس الحقائق، وهو ما يعبر عنه العرب أنفسهم بقولهم التوحيد واحد في كل زمان ومكان، على أننا نقر بأن هذه الحجة لا قيمة لها إلا لمن يسلمون بوجود حقيقة خارجة عن الطور الإنساني ومستقلة عن الاجتهاد البشري، يدركون أن الحقائق ليست بتاتا مجرد ظواهر نفسية (أي أنهم يؤمنون بالوحي الإلهي لأنبياء مختلف الأمم). وبالنسبة إلينا، فإن وجود التماثل حتى في الأساليب نفسها ليس بحجة»[29].

ويتضح من ردود غينون على غولد تسيهر كيف أنه يقر بوجود تشابه بين التصوف الإسلامي وبعض المذاهب الأجنبية الأخرى، إلا أن هذا التشابه يبقى تشابها ظاهريا فقط ولا يمكن أن يكون حجة على تأثر التصوف الإسلامي بهذه المذاهب، هذا فضلا على أن التقارب والتقاطع بين هذه المذاهب وارد، فالتوحيد واحد في كل زمان ومكان والحقيقة واحدة، ولهذا فليس مستبعدا أن يصل المسلم وغير المسلم إلى نفس الحقيقة، وليس بغريب أن يقع الحافر على الحافر، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن هذا الطرف اقتبس من ذاك.

2 _ النظر إلى التصوف كتيار ناشئ وحادث في الإسلام

إن الذي يذهب إليه أغلب المستشرقين ومن ضمنهم أولئك الذين ذكرنا واتخذناهم موضوعا لدراستنا هذه، هو أن التصوف يمثل تيارا أو مذهبا حادثا في الدين، فالمتصوفة طبقا لذلك إنما يمثلون فئة أو طائفة من فئات المجتمع الإسلامي، فلم يكن التصوف موجودا في عهد الرسول ولا في عهد الصحابة، ولا شك أن هذا خطأ في فهم حقيقة التصوف وقع فيه المستشرون، وهو ما أشارت إليه آنا مار شيمل في قولها: «اتفق معظم العلماء [المستشرقين] على أن التصوف نبتة غريبة في الإسلام لأن حقيقة الدين الإسلامي لم تكن معروفة بشكل جيد ولم تقدر حق قدرها، فلم يكن أحد يستطيع أن يتصور أن تخرج من عباءة الإسلام حركة روحية سامية»[30]، وفي رده على خطأ المستشرقين هذا يقول غارودي وهو الذي خبر التصوف واتخذه مذهبا له بعد اعتناقه للإسلام: «الصوفية بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية، إنها بعدها الجواني. وكل محاولة للعمل منها «تيارا» تلقائيا أو وظيفة منفصلة، تحط من قيمتها حتما: إنه لمناقض للإسلام، دين التوحيد، فصل التأمل عن العمل، والباطن عن الظاهر. فالصوفية وهي شكل من

29 _ لشيخ عبد لو حد يحي، مرجع سابق، ص(171_ 172).

30 _ آنا ماري شيمل، لأبعاد لصوفية في لإسلام وتاريخ لتصوف، لأبعاد لصوفية في لإسلام وتاريخ لتصوف، تر. محمد إسماعيل لسيد ورضا حامد قطب، منشور ت لجمل، ألمانيا _ بغد د، ط1، 2006، ص13.

أشـكال الروحية الإسـلامية بنوع خاص، هي توازن بصفة أساسـية بين الجهاد الأكبر، أعني الكفاح الداخلي ضد كل رغبة تحرف الإنسـان عن مركزه والجهاد الأصغر أي العمل من أجل وحدة وانسجام الجماعة الإسلامية ضد جميع أشكال الوثنية من سلطات وثروات وضلالات تبعده عن طريق الله»[31]. ويذهب كوربان نفس المذهب، حيث يقول: «والتصوف باعتباره شـاهدا للدين الصوفي في الإسـلام، هو ظاهرة روحية لا تقدر. فهو أولا وقبـل كل شـيء، إثمـار لرسـالة النبي الروحانية وجهد مسـتمر لعيـش أنماط الوحي القرآني عيشـا شـخصيا عن طريق الاسـتبطان. فالمعراج النبوي، الذي تعرف به الرسـول علـى الأسـرار الإلهيـة، يظـل النمـوذج الأول الـذي حـاول بلوغه جميـع المتصوفيـن واحدا بعد الآخر. فالتصوف هو شـهادة لا تنكر، واعتراض سـاطع من الإسـلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الإسـلام بالشـريعة وظاهر النص. ولقد توصل في تفاصيله إلى تنميـة تقنيـة روحانيـة خلقـت بتقدمها ودرجاتها وحاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسـم «العرفان»»[32].

ولعـل فـي نصوص المتصوفة المسـلمين ما يؤكـد صحـة موقفي غارودي وكوربان، فمـا مـن فكـرة من أفكـار المتصوفة إلا ويسـتدلون عليهـا ويبررونها بآيات قرآنية، مثل فكـرة المعرفـة القلبيـة (الذوقيـة) التي يسـتدلون عليها بقوله تعالـى: «إن السـمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا»[الإسراء:36] وقوله تعالى: «لهم قلوب لا يفقهون بها»[الاعـراف: 179]، وأمـا فكـرتهـم عـن الباطـن فقـد اسـتدلوا على مشـروعيتها بقوله تعالـى: «هـو الأول والآخـر والظاهـر والباطن»[الحديد:03]...إلـخ. وهـكـذا، فـإن جميـع الأفكار والرؤى التي قالوا بها تجد سندها في القرآن الكريم وفي سنة النبي ولو بنوع من التأويل الباطني الذي يلجأون إليه في الغالب في تفسير القرآن وإثبات فلسفتهم.

ثالثا_ مصادر أخطاء المستشرقين في دراستهم عن التصوف

إذا كان المستشـرقون قد وقعوا في بعض الأخطاء عند داسـتهم للتصوف، وقد بينا بعضا منها فيما سبق _ دون أن يعني ذلك إنكارنا لفضلهم في التعريف بالتصوف درسا وتحقيقـا وترجمـة _ فإنـه من الجديـر بالملاحظة أن هذه الأخطاء تختلف من واحد لآخر ومـن مدرسـة لأخـرى، وهـكـذا، فإننـا نرى تبعا لذلـك أن بعضا من هـذه الأخطاء كانت متعمـدة فـي حيـن أن بعضهـا الآخر لـم يكـن متعمدا، وهـذا ما يدعونا فـي هذا المبحث إلـى طـرح التسـاؤل التالـي: ماهـي أهم الأسـباب والعوامل التي تسـببت في هـذه الأخطاء مقصودة كانـت أم غيـر مقصودة؟ وهل هـذه الأخطـاء ذات طبيعة إبسـتمولوجية تتعلق بطبيعة الموضوع والمنهج؟ أم مردها إلى أسباب إيديولوجية وسياسية؟

يمكـن القـول بـأن الأخطاء التي وقع فيها المستشـرقون في دراسـاتهم عن التصوف

31 _ روجيه غارودي، وعود لإسلام، مرجع سابق، ص 53

32 _ هنري كوربان، تاريخ لفلسفة لإسلامية، تر. نصير مروة وحسن قبيسي، عويد ت للنشر و لطباعة، بيروت، 2004، ص 295.

الإسـلامي مردها إلى أسـباب أو عوائق إبسـتمولوجية وأخرى سياسية وإيديولوجية، ففيم تتمثل هذه العوائق يا ترى؟

1ـ العوائق الإبستمولوجية

ونقصد بهذه العوائق تلك الصعوبات المعرفية التي واجهت المستشرقين في دراساتهم عن التصوف الإسـلامي، وهذه الصعوبات قسـمناها إلى قسـمين: صعوبات تتعلق بطبيعة الموضوع وأخرى تتعلق بطبيعة المنهج.

1. 1. صعوبات تتعلق بطبيعة الموضوع

يمكن القول بأن طبيعة التصوف قد شكلت واحدا من العوائق الإبستمولوجية أمام المستشـرقين الذين اهتموا بالتصوف، وأدت بهم إلى الوقوع في العديد من الأخطاء التي حالـت دون وصولهـم إلـى حقيقـة التصـوف، فالتصـوف لـه قواعـده وأصوله التـي لابد من الإحاطـة بهـا بالنسـبة لـكل دارس، والتصوف له لغتـه الخاصة، وهي لغة الرمز والإشـارة، والتصـوف تجربـة ذاتيـة، وبالتالـي، فهي لا تخضـع للمنطق والبرهـان ولا يمكـن أن نطبق عليهـا مبـادئ المعرفة العلمية وعلى رأسـها مبدأ العقلانيـة، وبالنظر إلى هذه الخصائص والخصوصيـات، يمكـن القـول بـأن التصوف لا يمكـن دراسـته من الخـارج، ولا يمكـن الوصـول إلـى كنـه التجربـة الصوفيـة إلا بالذوق والممارسـة وهذا ما عبر عنـه الصوفية بقولهـم: «مـن لـم يـذق لـم يعـرف»، ومـن هنـا نفهـم الصعوبـة والحيـرة التـي انتابت بعض المستشـرقين في دراسـتهم للتصوف جعلتهم يقفوا عند بابه ولم يلجوا إلى داخله إلا القلة منهم ممن اعتنقوا التصوف واتخذوه مذهبا لهم، فقدموا دراسات عميقة وموضوعية إلى حد كبير عنه كما هو الشـأن بالنسـبة لغارودي ورينيه غينون وآنا ماري شـيمل وهنري كوربان، وقد أكدت آنا ماري شيمل هذه الصعوبة في دراسة التصوف نظرا لخصوصية التجربة الصوفية، حيث قالت: «الكتابة عن الصوفية أو الروحانيات في الإسـلام تكاد تكـون مسـتحيلة، فمـن أول خطـوة يخطوهـا سـالك هذا الطـرق يرى أمامه تـلالا ممتدة وهضابا وعرة، لا يزداد بالسـير فيها إلا اسـتصعابا للوصول إلى أية غاية...»[33]، وتقول في موضع آخر من كتابها الهام «الأبعاد الوفية في الإسـلام وتاريخ التصوف»: «نشـرت في السنوات الأخيرة كتب عديدة عن موضوع التصوف والروحانيات في التراث الإسلامي، يختلـف كل منهـا عـن الآخـر فـي المنظـور الـذي يعالج منـه القضية، فظاهـرة ما يسـمى بالتصوف ظاهرة متسـعة المجال، شاسـعة الأبعاد، بحيث لم يسـتطع أحد أن يصل إلى أن يحيـط بهـا وصفـا، ومثـل من أراد أن يصـف التصوف كمثل العمي الذين تحسسـوا فيلا فوصفـوه حسـبما وقعـت عليـه أيديهم من أجزاء جسـمه»[34]، وقد اعتـرف هنري كوربان بـدوره بهـذه الصعوبـة، حيـث يقـول: «إن التأريخ للتصوف في صلته بالمظاهر الإسـلامية

33 ــ آنا ماري شيمل، لأبعاد لصوفية في لإسلام وتاريخ لتصوف، مرجع سابق، ص05

34 ــ لمرجع لسابق، ص07.

الروحية الأخرى...هو عمل ذو صعوبة جمة»[35]، فهذه الصعوبات شكلت إذن عوائق أمام المستشرقين للإحاطة بحقيقة التصوف، بما في ذلك أصحاب النوايا الحسنة، أي، أولئك الذين كان دافعهم الأساسي في البحث هو الوصول إلى الحقيقة الموضوعية.

1 ـ 2ـ صعوبات تتعلق بطبيعة المنهج

من المعروف لدى الباحثين أن طبيعة الموضوع في أي علم هي التي تحدد طبيعة المنهج، ولعل غفلة المستشرقين ـ أو بعضهم على الأقل ـ عن طبيعة التصوف وخصوصية التجربة الصوفية هي التي أدت بهم إلى الإخفاق في اختيار مناهج البحث في التصوف، الأمر الذي أدى بهم إلى الوقوع في أخطاء عديدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وسنبين فيما يلي بعضا من المقاربات المنهجية التي توسل بها المستشرقون، وبعض الأخطاء التي انجرت عنها.

ـ المقاربة الفيلولوجية:

ويقصد بها منهج فقه اللغة، وقد شكلت هذه المقاربة إحدى الأدوات الأساسية التي توسل بها المستشرقون في دراسة التصوف، حيث يعتمدون بشكل أساسي على تحليل اللغة أي مصطلحات المتصوفة وعباراتهم في الوصول إلى بعض الحقائق عن التصوف والتجربة الصوفية، مثال ذلك أن بعض المستشرقين اتخذوا من التشابه في بعض الألفاظ والمصطلحات عند بعض المتصوفة المسلمين وعند بعض المذاهب الروحية الأخرى كالمسيحية والأفلاطونية المحدثة حجة للقول بأن التصوف الإسلامي تأثر بهذه المذاهب واقتبس منها، ولا شك أن هذه المقاربة غير مأمونة النتائج، لأن المتصوفة كما ذكرنا لهم لغة خاصة وهي لغة الرمز والإشارة، وبالتالي فحمل كلماتهم على ظاهرها يوقع صاحبه في الخطأ، وهذا ما حدث مع كثير من المستشرقين على غرار تور أندريه وجولد تسيهر وآسين بالاثيوس، فهذا آسين بالاثيوس مثلا يستخدم لغة كنسية في التعبير عن التصوف، دون الانتباه إلى خصوصية التصوف الإسلامي واختلافه عن المسيحية، فكلمة «ليل» مثلا في الاصطلاح الصوفي الإسلامي ليس لها نفس المدلول في الاصطلاح المسيحي الكنسي، مثلما يؤكد ذلك بحق رينيه غينون في رده على آسين بالاثيوس، إذ يقول: «إن كل العرض الذي قدمه الكاتب موسوم من بدايته إلى نهايته بعيب رئيسي ألا وهو الخلط المتكرر بإفراط بين التصوف والمستيسيزم، إلى حد صمته التام عن التصوف، واعتباره بكل بساطة مجرد مستيسيزم. ثم إن هذا الخطأ يزداد تفاقما باستعمال لغة كنسية تخصيصا هي غريبة كل الغرابة عن الإسلام عموما وعن التصوف خصوصا، مما يتسبب في نوع من الشعور بالضيق... والمدرسة التي ينتمي إليها ابن عباد الرندي(وهي المدرسة الشاذلية) هي تربوية روحية عرفانية في أساسها، وإذا وجدت بعض التشبيهات الخارجية بينها وبين المنتمين إلى

35 ـ هنري كوربان، تاريخ لفلسفة لإسلامية، مرجع سابق، ص 299.

المستيسيزم مثل القديس يوحنا الصليبي في المصطلح اللغوي مثلا، فهذا لا يمنع من وجود الفارق العميق في وجهات النظر، وبالتالي، فرمزية الليل ليست لها نفس الدلالة في الجهتين [المسيحية والإسلامية]... الليل يتناسب مع حال البطون (وبالتالي فهو أسمى من الأحوال الظاهرة التي تمثل بالنهار، وفي الجملة نجد نفس هذه الرمزية في العرفان الهندوسي)...»[36]. وهذا تور آندريه يقوم بدراسة لغوية لمصطلح راهب لإثبات التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي[37].

ولعل من الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين نتيجة لاعتمادهم على المقاربة الفيلولوجية ردهم كلمة تصوف إلى كلمة «صوفيا» اليونانية التي تعني الحكمة محاولة منهم لا ثبات المصدر أو الأصل الغربي للتصوف الإسلامي نظرا لما وجدوه من تشابه بين كلمة تصوف وكلمة «صوفيا»، وهي قرينة غير كافية لتأكيد ذلك، إذ لا يوجد في اصطلاحات المتصوفة وتعاريفهم للتصوف ما يثبت ذلك، بحيث يرى بعض المتصوفة أن أصل الكلمة مأخوذ من الصفاء، لأن من خصائص التصوف الاشتغال بتصفية القلب، في حين يرى البعض أنها مشتقة من الصفة، إلى غير ذلك من الاشتقاقات. يقول رينيه غينون ردا على غولد تسيهر: «وبالنسبة إلينا فإن وجود التماثل حتى في الأساليب نفسها ليس بحجة... وكمثال لهذا: كلمة تصوف لا تعني «الفكرة الصوفية» وإنما تدل على السلوك التربوي الصوفي (أي الروحي العرفاني)»[38].

وهذا الرد فيه إشارة واضحة إلى رفض المقاربة الفيلولوجية للتصوف. والحقيقة أن هذا الخطأ قد وقع فيه حتى بعض المسلمين الذين اعتمدوا على المقاربة اللغوية للتصوف، فأصدروا في حقه بعض الأحكام التي تبرأ منها المتصوفة كقولهم بأن المتصوفة يقولون بسقوط التكاليف الشرعية عليهم، واتهامهم بالحلول والاتحاد وما إلى ذلك من الشطحات التي ينسبونها إليهم، لأنهم أخذوا بظاهر أقوالهم، في حين أن تلك الأقوال هي في الغالب رموز وإشارات لمعان باطنية، وقد أشارت ’لى هذه المسألة آنا ماري شيمل في قولها: «إن بنيان اللغة العربية بمصادرها الثلاثية يعطي امكانية بناء صيغ لا حصر لها على قواعد تكاد تكون ثابتة ثبات القواعد الرياضية...ولا يكتفي مؤلفو الأعمال الصوفية المكتوبة بالغربية أن يشتقوا من المصدر الواحد معاني مخلفة...وهنا تكمن الصعوبة في ترجمة النصوص الصوفية، فالعلاقة السحرية بين اللفظ والمعنى التي تتميز بها التعبيرات العربية تضيع عند الترجمة، وبذلك يختفي العديد من الصياغات الرمزية التي تكمن في كل كلمة عربية...وهناك إشكالية أخرى وهي أن كثيرا من مؤلفي الأعمال الصوفية يميلون إلى اختراع تصنيفات متعددة لتوصيف أحوال صوفية

36 _ لشيخ عبد لو حد يحي، مرجع سابق، ص(165 _166)
37 _ تور آندريه، مرجع سابق، ص 24 وما بعدها.
38 لشيخ عبد لو حد يحي، مرجع سابق، ص 172.

محددة، فينحرف غالبا معنى الكلمة بدلا من أن يتضح»[39]، هذه إذن بعض خصائص اللغة والخطاب الصوفي، وقد غفل بعض المستشرقين عن هذه الخصائص عند دراستهم للتصوف وهو ما أوقعهم في أخطاء عديدة.

ـ المقاربة التاريخية

كثيرا ما يعتمد المستشرقون في دراساتهم عن التصوف على المقاربة التاريخية، وذلك بالرجوع إلى التاريخ، من ذلك مثلا الاستدلال على الأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي عن طريق إثبات الاحتكاك الذي وقع بين المسلمين والمذاهب الأخرى كالأفلاطونية المحدثة والمسيحية وديانات الفرس والهند، ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره تور آندريه في كتابه عن التصوف الإسلامي من وقائع تاريخية بين من خلالها التأثير المسيحي في التصوف الإسلامي، ولا شك أن هذه المقاربة لا يمكن أن تمدنا بنتائج دقيقة حول الموضوع، وقد نبهت المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل إلى قصور هذه المقاربة وعدم كفايتها في هذا المجال حيث تقول في ذلك: «ولذا، فإن من بدأ بحثه في الصوفية بتتبع بعض خطوطها الأساسية من الناحية التاريخية وبالكشف عن بعض ظواهرها لا يأمل في الوصول إلى نتيجة مرضية تماما»[40]، ولا شك أن شيمل تتوجه بكلامها إلى زملائها من المستشرقين ممن يعولون على المقاربة التاريخية في دراسة التصوف[41].

2ـ العائق الإيديولوجي والسياسي

لقد كان الكثير من المستشرقين يعملون لصالح المؤسسة العسكرية والسياسية، وبالتالي، فإن أبحاثهم حول التصوف لم يكن الهدف منها علمي ومعرفي وهو الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، بقدر ما كان يهدف إلى خدمة أهداف المؤسسة العسكرية الاستعمارية، فكانت أبحاثهم موجهة توجيها إيديولوجيا، كما أن بعض المستشرقين كانوا قساوسة يعملون لصالح الكنيسة وأهدافها[42]، فكانت أبحاثهم حول التصوف تهدف إلى تشويه صورة الإسلام وتنصير المسلمين، وبذلك ابتعدوا عن الحقيقة، فعلى سبيل المثال يدافع آسين بلاثيوس في مؤلفاته حول التصوف الإسلامي عن أطروحة أساسية وهي التأكيد على البعد النصراني للتصوف الإسلامي بصفة عامة وتصوف الغزالي بصفة خاصة[43].

39 ـ آنا ماري شيمل، لأبعاد لصوفية في لإسلام وتاريخ لتصوف، مرجع ساق، ص (18ـ19).

40 ـ آنا ماري شيمل، لأبعاد لصوفية في لإسلام وتاريخ لتصوف، مرجع ساق، ص05

41 ـ ذكرت آنا ماري شيمل مجموعة من لمستشرقين ممن عتمدو على لمقاربة لتاريخية في إثبات لأصول لأجنبية للتصوف لإسلامي من أفلاطونية محدثة ومسيحية ومذ هب هندوسية وصينية (لطاوية) وبوذية وفارسية، أنظر كتابها: لأبعاد لصوفية في لإسلام وتاريخ لتصوف، ص14 وما بعدها.

42 ـ يمكن أن نذكر كمثال على ذلك لمستشرق لسويدي «تور آندريه» لذي هو قس مسيحي. وكذلك آسين بلاثيوس لقس لكاثوليكي.

43 ـ محمد عبد لو حد لعسري، لإسلام في تصور ت لإستشر ق لاسباني، مرجع سابق، ص234.

خاتمة:

في ختام هذه الورقة لا يسعنا إلا التأكيد مرة أخرى على صعوبة دراسة الإستشراق وقول كلمة الفصل فيه، نظرا كما أسلفنا لتعدد مدارس الإستشراق والاختلاف بين المستشرقين في نظرتهم إلى التصوف وموقفهم منه، ومع ذلك من الضروري التنويه بالجهود العلمية الجبارة التي بدلها هؤلاء في دراسة التصوف وتحقيق وترجمة كنوزه فقدموا بذلك من حيث أرادوا أو لم يريدوا خدمات كبيرة للمسلمين في تعريفهم بتراثهم الروحي، دون أن يجعلنا ذلك نغفل عن الأخطاء التي وقعوا فيها والتي كان لها أحيانا الأثر السلبي على الإسلام والمسلمين إذ لم ينقلوا الحقيقة بموضوعية، ومن هنا تأتي خطورة الإستشراق، ومن اللافت للانتباه أن هذه الخطورة لا تأتي من الناقدين والقادحين في الإسلام ممن يعرف أمرهم وتعرف الدوائر التي توجه أعمالهم، بل الخطر يأتي أحيانا، كما أشار بحق مالك بن نبي، من المادحين الذين يظهرون نوعا من التعاطف مع الإسلام وحضارته وتراثه.

مراجع البحث

1 ـ إدوارد سعيد، الإستشراق المعرفة. السلطة. الانشاء، تر. كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984.

2 ـ إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، تر. وتقديم هلال محمد جهاد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيرت، ط1، 2007

3 ـ آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر. محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا ـ بغداد، ط1، 2006.

4 ـ آسين بلاثيوس، ابن عربي. حياته ومذهبه، تر. وتقديم عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 1965.

5 ـ تور أندريه، التصوف الإسلامي، تر. عدنان عباس علي، منشورات الجمل، بيروت بغداد، ط2، 2003.

6ـ جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، تر. عبد المجيد النجار، دار إقرأ، بيروت، ط2، 1983.

7ـ جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر. محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، 1946.

8 ـ رضوان السيد، المستشرقون الألمان، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2007.

9 ـ روجيه غارودي، وعود الإسلام.

10ـ عبد الواحد يحي(رينيه غينون)، التصوف الإسلامي المقارن وتأثير الحضارة الإسلامية في الغرب مع بحوث أخرى، ترجمة وتعليق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013.

11ـ مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1969

12 ـ محمد عبد الواحد العسري، الإسلام في تصورات الإستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2015.

13 ـ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر. نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004

القراءة الاستشراقية للنّصّ النّبوي

أ. أكرم بلعمري / جامعة الوادي

مقدمة:

في ظلّ الصّراع الحضاري الذّي نشأ منذ بداية انتشار الإسلام، وبزوغ فجره واعتماده على قوّته الرّوحية والحضارية في توسّعه ووصوله إلى أبعد مدى خارج حدود الجزيرة العربية، ممّا ولّد صراعا حضاريا جديدا، شكّل الإسلام كثقافة جديدة قطبه المركزي، وبين الثّقافة اليهودية المتواجدة بشبه الجزيرة، وبين السّلطة الدّينية المسيحية، خاصّة مع وصول الإسلام إلى مناطق واسعة من القارة الأوروبية، ممّا جعل هذه الأخيرة تحيي الصّراع الدّيني والايديولوجي القديم الجديد بين الإسلام والمسيحية واليهودية كأقطاب ثلاثة مشكّلة لدائرة الصّراع الحضاري، خاضت المسيحية والكنيسة الكاثوليكية على رأسها تجربة فاشلة ممثّلة في الحروب الصّليبية على شرق الإسلام وغربه، وقد اضطرّت إبان القرن الرّابع عشر وتبعا لتطورات هائلة دينية وثقافية وسياسية شهدها العالمان: الشّرق الإسلامي والأوروبي المسيحي إلى تغيير استراتيجياتها تجاه التّعامل مع الإسلام والمسلمين، والانتقال بالصّراع الحضاري من صراع عسكري ميداني، إلى صراع ثقافي فكري، تمّ فيه الاستعانة بشتّى سبل الكيد الثّقافي، واستخدمت فيه مناهج جديدة لها غاياتها المتمّمة لأهداف الحروب الصّليبية السّابقة، تحت مسمّى جديد، إنّه «الاستشراق».

وقد سعت حركة الاستشراق هذه، بغية تحقيق أهدافها التّوسّعية إلى فهم الإسلام كدين وثقافة، واللّغة العربية كلغة شرقية سائدة، وفهم العرب والمسلمين، ولم يكن الدّافع لذلك دافعا علميا خالصا، فعمدت إلى نشر المدوّنات الإسلامية محاولة فهمها وتحليلها، قصدا منها لضرب صميم الإسلام ممثّلا في دواوينه الفقهية والحديثية، فبحثتفي تاريخ العرب الجاهلي رَوْمًا لمواطن الضّعف في الهوية الإسلامية، فحلّلت واقعا السّياسي والاجتماعي والاقتصادي، ودرست لغاتها ولهجاتها وتراثها المدوّن والشّفهي، كلّ ذلك لتحقيق أهداف الحركة الاستشراقية .

ورغم ذلك الزّخم من التّأليف والتّدوين الذّي قام به أقطاب جمهرة مدرسة الاستشراق–بكلّ توجّهاتهم وميولاتهم العرقية والدّينية – لكلّ ما تعلّق بالهوية العربية والإسلامية، فإنّه لم تحز تلك المدوّنات والتّآليف ما حازته الموضوعات المركزية لحركة الاستشراق: القرآن الكريم، والسّنّة النّبوية .

هذه الموضوعات كان لها النّصيب الأوفر في جهد حركة الاستشراق من حيث الدّراسة والتأليف والنّقد، كونها تشكّل جوهر الإسلام.

وبما أنّ النّص النّبوي له مركزيته في المنظومة الفكرية للإسلام، فإنّه نال من نصيب الدّراسة والتّحليل ما حازه القرآن الكريم من محاولة التّشكيك في تواتره،

أو التّشـكيك في تدوينه وجمعه، ثمّ التّشـكيك في رسـمه، خلوصا لمحاولة التّشـكيك في دلالاته، فالنّصالنّبوي هو الأخر لم يكن في منأى عن القراءة النّقدية الاستشـراقية، فأوْلـوه الاهتمـام كمـا فعلوا مع القرآن الكريم، محاولة لفتح باب الشـكّ في مصداقيته وثبوتـه وتدوينـه، ممّـا يجعلنـا نقف أما إشـكالات معرفية، موجزهـا: ما موقف المدرسـة الاستشـراقية من النّص النّبوي كمصدر من مصادر التّشـريع في المنظومة الإسـلامية ؟ وكيف تعاملت هذه المدرسة مع القداسة المضفاة على النّص النّبوي من قبل المسلمين؟، ومـا موقفهـا مـن تدويـن الحديـث النّبـوي وآليات جمعه؟، ومـا هـي أهمّ الإشـكالات التي طرحتها حركة الاسشراق تجـاه السّنّة النّبوية، وما سبل دفعها والإجابة عنها؟.لذا ترمي هذه الورقة فتح مغاليق هذه الإشكالات وغيرها وفق الهندسة التّالية :

مدخل حول مفهوم الاستشراق والسّنّة النّبوية .

الجذور التّاريخية لحركة الاستشراق.

موقف المستشرقين من تدوين الحديث.

المستشرقون ونظرية نقد السنّد عند المسلمين.

نقد متن الحديث عند المدرسة الاستشراقية .

موقف المستشرقين من رجال الحديث.

الخاتمة وخلاصة القول في نقد منهج الاستشراق في التّعامل مع النّصّ النّبوي.

مدخل حول مفهوم الاستشراق والسّنّة النّبوية:

قبل بيان موقف المستشرقين من السّنّة النّبوية باعتبارها مصدرا من مصادر التّشريع الإسلامي نظرا لمكانتها في الثّقافة الإسلامية، لا بدّ من تسليط الضّوء على الاستشراق من حيث المفهوم وأصل النّشأة والأهداف والوسائل، وكذا السّنّة النّبوية .

مفهـوم الاسـتـشراق: يمكـن القـول أنّ للاستشـراق معنييـن، أحدهمـا عـام ويقصد به عنايـة غيـر الشّـرقي بتـراث الشّـرق بصفـة عامّة، والآخـر معنى أخصّ وهـو المقصود في غالب الإطلاقات وهو ما ينصرف إلى لفظ «المستشـرق»، الذّي يعنى بالدّراسـات الغربية المتعلّقة بالشّـرق الإسـلامي في لغاته وآداب وتاريخه وعقائده وتشـريعاته وحضارته بوجه عـام، وهـذا هـو المعنـى الذّي ينصـرف إليه الذّهن فـي عالمنا العربي والإسـلامي، عندما يطلق لفظ (استشراق)، وهو الشّائع أيضا في كتابات المستشرقين المعنيّين.[1]

ويعرّف الأستاذ مالك بن نبي الاستشراق والمستشرقين بقوله:» إنّنا نعني بالمستشرقين الكتّـاب الغربيّيـن الذّيـن يكتبـون عـن الفكـر الإسـلامي وعن الحضارة الإسـلامية، ثمّ علينا أن نصنّف أسماءهم في شبه ما يسمّى (طبقات) على صنفين:

أ- من حيث الزّمن: طبقة القدماء مثل جربر دورييا كوال قدّ يسـتوم اسـالا كوينيو طبقة المحْدثين مثل كارهدو قووجولد تسهير.

ب- من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين لكتابتهم: فهناك طبقة المادحين

1 - محمود حمدي زقزوق: لاستشر ق و لخلفية لفكرية للصّر ع لحضاري، د ر لمعارف، مصر، ص 18.

للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوّهين لسمعتها ...».[2]

انطلاقا من هذا التّعريف المختصر للاستشراق يمكن القول أنّ:[3]

الاستشراق علم يحاول أصحابه دراسة كلّ ما يتعلّق به – أيّ الشّرق- من لغات وآداب ومعتقدات وعلوم وفنون وما شاكلها.

أنّ المعنى الأصلي لكلمة (استشرق): صار شرقيا، وأنّ صيغة المستشرق علميا تطلق على ذلك الذّي يشتغل بالعقليات الشّرقية عامة والسّامية خاصة .

أنّ المستشـرق عالم غربي يهتمّ بالدّراسـات الشّـرقية على الإطلاق، ويجب أن يكون متخصّصا غربيا أصلا أو انتماء.

أنّ المعنـى الـذّي ينصـرف إليـه الذّهـن عندمـا يطلق لفظ (مستشـرق) هو الـذّي يعنى بالدّراسات الغربية المتعلّقة بالشّرق الإسلامي.

بنـاء علـى هـذا يمكـن الخلـوص إلـى أنّ الاستشـراق كعلـم قائـم يهدف إلـى إعطاء صورة ما عن الشّرق الإسلامي انطلاقا من مرجعية معيّنة، بصرف النّظر عن كون هذه الصّورة مبنية على حقائق علمية مستمدّة من التّاريخ الإسـلامي أو مصادر التّشـريع فيه، أو معتمـدة علـى مرتكـزات وهميـة وتخمينـات لا تتعلّق بحال بالمرجعية الإسـلامية يراد منها التّشويه.

الجذور التّاريخية لحركة الاستشراق:

لعلّـه مـن المسـائل الشّـائكة تحديـد بداية نشـأة الاستشـراق، ذلك أنّه ارتبـط ببدايات التّفكير الأولى للعمل الاستعماري تجاه العالم العربي والإسلامي، حيث شكّل الاستشراق الواجهـة الفكريـة لأيّ عمـل اسـتعماري، بمعنـى أنّـه المظهر الفكري الـذّي يتبلور فيما بعد لكلّ مظهر استعماري، وعليه لا يمكن تحديد البداية الفعلية للاستشراق بقدر ما يمكن ربط البدايات بفترة معيّنة يمكن أن تكون مرجعا زمنيا للتّأريخ له.

يقـول الدّكتـور محمـود حمـدي زقـزوق[4]: « ومنّ الصّعب تحديـد تاريخ معيّـن لبداية الاستشـرَاق وإذا كان بعـض الباحثيـن يشـير إلـى أنّ الغـرب النّصراني يـؤرخ لبدءٍ وجود الاستِشراق الرّسمي بصدور قرار مجمع فينّا الكنسِي في عام1312 منذ إنشاء عدد من كراسِي اللّغة العربية فيعدد من الجامعات الأوربية، ولكنّ الإشارة هنا إلى (الاستشراق الكنسِي) تدلّ على أنّـه كان هنا كاستِشرَاق غير رسمي قبل هذا التّاريخ، فضلا عن أنّ هنـا كباحثيـن أوروبييـن لا يعتمـدون التاريـخ المشـار إليـه بداية للاستِشـرَاق، ولذلك تتّجـه المحـاولات فـي هذا الصّدد لا إلى تحديد سَـنة معيَّنة لبداية الاستشـرَاق، وإنّما إلى تحديـد فتـرة زمنيـة معيَّنـة علـى وجه التّقريـب، يمكـن أن تعَـدَّ بداية للاستِشـرَاق، وليس

2 –مالك بن نبي: تاج لمستشرقين وأثره في لفكر لإسلاميّ لحدِيث، ط 1(1388هـ – 1969م)، د ر لإرشاد، بيروت، ص 5.

3 – أحمد عبد لرّحيم لسّايح: لاستشر ق في ميز ن نقد لفكر لاسلامي، لدّ ر لمصرية للبنانية، ط1 (1417هـ-1996م)، ص 14.

4 – لاستشر ق و لخلفية لفكرية للصّر ع لحضاري: ص 18 وما بعدها باختصار.

هناك شكّ في أنّ الانتشار السّريع للإسلام في المشرق والمغرب قد لفت بقوّة أنظار رجالات اللاّهوت النّصراني إلى هذا الدّين، ومن هنا بدأ اهتمامهم بالإسلام ودراسته .. وعلى الرّغم من أنّ الاستِشرَاق يمتدُّ بجذوره إلى ما يقرب من ألف عام مضت، فأنّ مفهوم مستشرق لم يظهر في أوروبا إلاّ في نهاية القرن الثّامن عشر .. وأدرج مفهوم الاستِشرَاق فيَ قاموسِ الأكاديمية الفرنسية عام 1838م ... وعلى أيّة حالف أنّ الدّافع لهذه البدايات المبَكّرَة للاِستِشرَاقِ كانَ يتمثّل في ذلك الصّراع الذّي دار بين العالمين: الإسلامي والنّصراني في الأندلس وصقليّة، كما دفعت الحروب الصليبية بصفّة خاصّة إلى اشتغال الأوربيين بتعاليم الإسلام وعاداته، ولهذا يمكن القول بأنّ تاريخ الاستِشرَاق في مراحله الأولى هو تاريخ للصّراع بين العالم النّصراني الغربي في القرون الوسطى والشّرق الإسلامي على الصّعيدين: الدّيني والأيدلوجي ...».

غير أنّ بعض الباحثين يعود بنشأة الاستشراق إلى القرن السّابع عشر ميلادي بظهور أول كتاب في (قواعد اللّغة العربية) لأربانيوس ليدن سنة 1613م وطبع كتاب (المجموع المبارك) في التّاريخ لابن العميد سنة 1625م مع ترجمة لاتينية ونقل للقرآن الكريم إلى اللّغة اللاّتينية وطبع حينذاك ...[5]

وإذا كانت الآراء حول نشأة الاستشراق وبدايته محلّ أخذ وردّ، أو قبول ورفض، فإنّه يمكننا أن نقرّر مطمئنّين أنّ ظهور الاستشراق لم يتأخّر عن القرن العشر الميلادي (الرابع الهجري) إذ كان النّشاط العلمي للمسلمين في الأندلس إبان فتحهم لها مصدر ولادة الاستشراق وسبب انطلاقته.[6]

المقصود بالسّنّة النّبوية :يطلق لفظ السّنّة لغة على الطّريقة والسّيرة حسنة كانت أوسيئة [7]، أمّا في الاصطلاح فهناك تعريفات عدّة للسّنّة النّبوية :عند المحدّثين، والأصوليّين، والفقهاء.

أمّا علماء الحديث فإنّما يبحثون في السّنّة عن رسول اللهﷺ، ومن ثمَ فقد نقلوا كلّما يتصلبهﷺ من قول وفعل وتقرير، سواء أثبت ذلك حكما شرعيا أم لم يثبت. كما نقلوا عنه أخباره وشمائله وقصصه وصفاته خلقا وخلقا. وعليه فالسّنّة هي: « كلّما أثر عن النّبيﷺ منقولاً وفعل أو تقرير، أو صفة خلقِية أو خلقية، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها «. وأمّا في علم الأصول، فإنّه يبحث في السّنّة عن رسول اللهﷺ من حيث الأقوال والأفعال والتّقريرات التّي تستقي منها الأحكام وجوبا وحرمة وإباحة، ... ولذلك عرّفت السّنّة بأنّها: «مانقل عن النّبيﷺ من قول أوفعل أوتقرير «.

وأمّا الفقهاء فالسّنّة عندهم لاتخرج عن أقواله وأفعالهﷺ في الدّلالة على حكم من الأحكام، ومن هنا كانت السّنّة عندهم هي: «ما أمر بها لنّبيﷺ أمرا غير جازم، أو

5 - نذير حمد ن: لرّسول في كتابات لمستشرقين، مطبوعات ر بطة لعالم لاسلامي، ص 10.

6 - ينظر: إسماعيل عليّ محمّد، لاستشر ق بين لحقيقة و لتّضليل، ط3 (1421هـ2000-م)، ص19.

7 - بن منظور: لسان لعرب، ط3، 1414هـ، د رصادر، بيروت، 225/13.

ماثبت عن النّبيﷺ من غير افتراض ولا وجوب، أو ما في فعله ثواب، وفي تركه ملامة وعتاب لاعقاب». وهي تقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة لدى الفقهاء، والسّنّة عندهم مقابل البدعة، ويقصدون به أيضا ما عمل عليه الصّحابة لكونه اتّباعا لسنّة ثبتت عندهم، لمتنقل إلينا، أو اجتهادا مجمعا عليه.[8]

ويبدو من خلال التّعمّق في هذه المفاهيم لمعنى السّنّة النّبوية، أنّ كلّ علم يبحث فيها بحسب موضوعه قصد خدمتها والاستنباط منها باعتبارها المصدر الثّاني للتّشريع.

الاستشراق والسّنّة النّبوية، أيّ علاقة ؟:

كانت البدايات الأولى للاستشراق متعلّقة بآداب الثّقافة الشّرقية ولغاتها، ولم تول اهتماما بالغا بدراسة السّنّة النّبوية على وجه الخصوص إلاّ في وقت متأخّر عن تلك البداية، ولعلّ أولى المحاولات كانت مع المستشرق اليهودي المشهور «إجناس جولد تسيهر»[9] ببحثه (دراسات إسلامية Muhammedaniche Studein) المنشور سنة 1890م.

يقول الأعظمي:« ... وأصبح كتابه في دائرة الاستشراق منذ ذلك الوقت حتّى الآن إنجيلا مقدّسا يهتدي به الباحثون، وبعد مضي ستّين عاما على نشر ذلك الكتاب جاء دور البروفيسور «شاخت»[10] حيث قضى أكثر من عشرة أعوام في البحث والتّنقيب

8 – للتّوسع في مفهوم لسّنة، ينظر:
– نور لدّين عتر: منهج لنّقد في علوم لحديث، ط 3(1418هـ 1997–م)، د ر لفكر، دمشق، ص 28.
– أحمد محمد بوقرين: لردّ على شبهات لمستشرقين ومن شايعهم من لمعاصرين حول لسّنة، ص 3.

9 – إجناس كولدصهر IgnazGoldziher مستشرق مجري موسويي لفظ سمه بالألمانية إجناس جولدتسيهر، تعلّم في بود بست وبرلينوليبسيك، ورحل إلى سورية سنة 1873م، فتعرف بالشّيخ طاهر لجز ئري وصحبه مدة، و نتقل إلى فلسطين، فمصر، حيث لازم بعض علماء لأزهر، وعيّن أستاذ في جامعة بود بست (عاصمة لمجر) وتوفي بها، له تصانيف باللّغات لألمانية و لانكليزية و لفرنسية، في لإسلام و لفقه لإسلامي و لأدب لعربي، ترجم بعضها إلى لعربية، ونشرت مدرسة للغات لشّرقية بباريس كتاب بالفرنسية في مؤلفاته وآثاره، وممّا نشره بالعربية (ديو ن لحطيئة) وجزء كبير من كتاب (فضائح لباطنية) لمعروف بالمستظهري، للغز لي، وترجم إلى لألمانية كتاب (توجيه لنّظر إلى علم لأثر) لطاهر لجز ئري، وكتاب (لمعمّرين) للسّجستاني، وغيرهما، وترجم إلى لعربية من كتبه: لعقيدة و لشريعة في لاسلام. لزركلي: لأعلام، ط5، 1980م، د ر لعلم للملايين، بيروت، 84/1.

10 – ولد جوزيف (يوسف) شاخت، في ر تيبور في 15من مارس سنة 1902م، درس في لثّانوية لألمانية، وحين لتحق بجامعة بيرسلو، ولايبتزج درس فقه للّغة للاتينية، و لإغريقية، وعلم للاّهوت، و للّغات لشّرقية، وكان يكتب بحوثه بثلاث لغات هي: لألمانية، و لإنجليزية، و لفرنسية، مما يدلّ على إجادته لها، ويظهر من إنتاجه لعلمي أنّ أوّل كتاب نشره، كان تحقيقا لكتاب في لحيل لفقهية وعنو نه « لحيل و لمخارج « للخصّاف سنة 1923م، كان أستاذ في جامعة فر يبورج عام 1925م، وفي سنة 1932 دعي لشغل كرسي للغات لشرقية في جامعة كونجسبرج، وفي عام 1930 عمل أستاذ ز ئر في لجامعة لمصرية بالقاهرة، ثمّ عاد إليها في سنة 1934 وعمل بها حتى سنة 1939م، وبعد نشوب لحرب لعالمية لثّانية نتقل إلى إنجلتر حيث عمل في هيئة لإذ عة لبريطانية طو ل سنو ت لحرب، وفي عام1946م، عيّن في وظيفة تعليمية في جامعة أكسفورد برتبة محاضر، وفي سنة 1948م عيّن أستاذ مساعد في لدّر سات لإسلامية، ثمّ عمل أستاذ ز ئر في جامعة لجز ئر في سنة 1952م، وفي سنة 1954م غادر إنجلتر إلى هولند ليشغل كرسي للّغة لعربية في جامعتها، يعد «شاخت» من لمستشرقين لغزيري لإنتاج، ولعلّ أبرز كتبه هي: أصول لفقه لمحمّدي، ومدخل إلى لفقه، توفي «شاخت» في غرّة شهر أغسطس سنة 1969م في مدينة إنجلوود بولاية نيوجرسي في لولايات لمتحدّة لأمريكية .
– خالد بن منصور لدريس: لعيوب لمنهجية في كتابات لمستشرق شاخت لمتعلّقة بالسّنة لنّبوية، مجمع لملك فهد لطباعة لمصحف لشّريف بالمدينة لمنورّة، ص 5 وما بعدها بتصرف.

في معادن الأحاديث الفقهية فنشر نتيجة بحوثه في كتابه «أصول الشّريعة المحمّدية the Origions Muhammadan Jurisprudence» وكانت خلاصة ما وصل إليه من نتائج أنّه ليس هناك حديث واحد صحيح، وبخاصّة الأحاديث الفقهية، وصار هذا الكتاب منذ ذلك الوقت انجيلا ثانيا لعالم الاستشراق، وقد فاق شاخت سلفه جولد تسيهرحيث غير من نظرته التّشكيكية في صحّة الأحاديث إلى نظرة متيقّنة في عدم صحّتها فترك كتابه هذا أثرا عميقا في تفكير دارسي الحضارة الإسلامية ...».[11]

وبعد هذين الكتابين لم ينشر عن الحديث النّبوي بأقلام المستشرقين في غضون ثلاثة أرباع قرن إلاّ عدّة مقالات أو كتب عالجت موضوع الحديث من بعيد.

وظهر كتاب آخر لـ « ألفريد جيوم» بعنوان (أحاديث الإسلامthe Traditions of islam) تعرّض فيه صاحبه للأحاديث النّبوية ولكنّه اعتمد كلّيا على كتابات جولد تسيهر، أمّا البروفيسور «روبسون» الذّي قام بترجمة (مشكاة المصابيح) و(المدخل) للحاكم إلى اللّغة الانجليزية، والذّي عدل بعض آراء المستشرقين الخاطئة إلاّ أنّه هو الآخر مسحور بكتابات شاخت.[12]

وبالعودة لكتابات «جولد تسيهر» فإنّه يعتبر أوّل مستشرق قام بمحاولات التّشكيك في الحديث النّبوي، والذّي يعتبره المستشرقون أعرفهم بالسّنّة النّبوية، وله تأثير بالغ الأهمية على مسار الدّراسات الإسلامية، كما أنّ المستشرق «شاخت» ليس ببعيد عن سلفه «جولد تسيهر» الذّي زعم أنّه صاغ نظرية مفادها أنّه ليس هناك حديث صحيح واحد وخاصّة الأحاديث الفقهية، وأنّها في الواقع كلام علماء المسلمين في القرن الأوّل والثّاني الهجريين، وأقاويلهم وضعت زورا وبهتانا على لسان النّبي ﷺ.[13]

ويتّضح من خلال تتبع مسيرة العمل الاستشراقي تجاه النّص النّبوي، أنّ أوّل باب تمّ فتحه هو باب التّشكيك في الورود والثّبوت، لأنّ في تعطيل السّنّة النّبوية تعطيل للأخذ بالقرآن الكريم، وبذلك يمكن الحديث عن زوال الشّريعة إذا زال مصدراها الأساسيان، القرآن والحديث، أمّا بالنّسبة للنّصوص التّي لا يمكن نفي ثبوتها فلا مناص من اختراع فكرة العرض على القرآن الكريم، فما كان من نصّ نبوي وافق القرآن الكريم فهو ثابت صحيح، هذه المقولة تؤدّي لا محالة إلى إزالة السّنّة النّبوية من الوجود باعتبار منزلتها من القرآن فهي شارحة ومفصّلة ومستقلّة، كلّ ذلك لمقصد واحد هو الطعن في السّنّة الشريفة، إمّا طعنا في الثّبوت أو طعنا في الدّلالة، وبذلك يزول الإسلام بزوالها.

11 – مصطفى لأعظمي: در سات في لحديث لنّبوي، دط (1400هـ – 1980م)، لمكتب لاسلامي، 1/ي.

12 – محمّد بهاء لدين: لمستشرقون و لحديث لنّبوي، ط1 (1420هـ – 1999م)، د ر لنّفائس، لأردن، ص 20.

13 – للتوسّع ينظر: محمّد مصطفى لأعظمي: لمستشرق شاخت و لسّنة لنّبوية، ضمن كتاب مناهج لمستشرقين في لدّر سات لعربية لإسلامية، لمنظّمة لعربية للتّربية و لثّقافة و لعلوم، تونس، 68/1.

موقف المستشرقين من تدوين الحديث:

بدأ حفظ السّنّة النّبوية منذ الوهلة الأولى للرّسالة من خلال الحفظ في الصّدور، ثمّ الحفظ في السّطور، ورغم النّهي الابتدائي عن كتابة الأحاديث لمقصد معلوم، فإنّ تدوين الحديث قد بدأ بشكل مبكّر، وقد ثبت وقوعه في عهد رسول الله ﷺ وفي عصر الصّحابة والتّابعين من بعده، بأدلّة قاطعة لا يرقى إليها الشّك، ولا يعتريها الظّن، ثمّ تطوّر الأمر شيئا فشيئا مع الحاجة لذلك حتّى جمعت السّنّة في الدّواوين والجوامع والمصنّفات والسّنن سواء كان ذلك بإشراف رسمي من الدّولة أو من غيرها، لأنّ حرص المسلمين على سنّة نبيّهم لم يكن بحاجة لدعم سياسي، إذ أنّ الأمر يتعلّق بدينهم، فرفعوا الهمم وشدّوا الأزر للقيام بهذه العملية العظيمة .

ولعلّ أولى مطاعن المستشرقين قد تعلّقت ابتداء بالتّدوين لما في ذلك من طعن في السّنّة عامّة كمصدر ثان للتّشريع الإسلامي.

أ-فهذا «جولد تسيهر» يكتب فصلا خاصًا حول كتابة الحديث في كتابه «دراسات إسلامية» أتى فيه بأدّلة كثيرة على تدوين الحديث في أوّل القرن الهجري الثّاني، وكان في الفصل الأول من كتابه قد سرد طائفة من الأخبار، تشير إلى بعض الصّحف التيّ دوّنت في عهد الرّسولﷺ، ولكنّه حاطها بكثير من التّشكيك في أمرها، والرّيبة في صحّتها، وقد رمىب هذا إلى غرضين، أحدهما: إضعاف الثّقة باستظهار السّنّة وحفظها في الصّدور، لتعويل النّاس منذ القرن الهجري الثّاني على الكتابة، والآخر وَصم السّنّة كلها بالاختلاق والوضع على السّنّة المدوّنين لها، الذّين لم يجمعوا سَهْمًا إلاّ ما يوافق أهواءهم، ويعبّر عن آرائهم ووجهات نظرهم في الحياة، وهذا خدمة لنظريته المزعومة كون السّنّة إنّما افتريت من قبل جامعيها.[14]

ب- أما المستشرق (شبرنجر Springer) في كتابه «الحديث عند العرب» يحاول تفنيد المعتقد الخاطئ عن وصول السّنّة بطريق المشافهة وحدها، ويجمع الكثير من الأدلّة على تدوين الأحاديث والتّعويل على هذا التّدوين في عصر مبكّر يبدأ أيضا في مطلع القرن الهجري الثّاني وليس في حياة الرّسولﷺ. وغايته لا تختلفً في شيء عن غاية جولد تسيهر.[15]

ج- وأما المستشرق الهولندي (دوزيDozy) (1830هـ- 1883هـ) فَلعَلَّه يخدع برأيه المعتدل كثيرًا من علمائنا فضلا عن أوساط المتعلِّمينَ فينا، فقد كان هذا المستشرق يعترف بصحّة قسم كبير من السّنّة النّبوية التّي حفظت في الصّدور ودوّنت في الكتب بدقّة بالغة وعناية لا نظيرلها، وما كان يعجب لكثير من الموضوعات والمكذوبات تتخلّل كتبَ الحديث – فتلك كما يقول طبيعة الأشياء نفسها – بل للكثير من الرّوايات الصّحيحة الموثوقة التّي لا يرقى إليها الشّكّ على الأقل جدير بهذا الوصف عند

14 – ينظر: محمّد عجّاج لخطيب: لسّنة قبل لتّدوين، ط3 (1400هـ – 1980م)، د ر لفكر، بيروت، ص 376.

15 – صبحي إبر هيم لصّالح: علوم لحديث ومصطلحه، ط15، 1984م، د ر لعلم للملايين، بيروت، ص 34.

أشـد المحَدِّثين غلوًّا في النّقد، مع أنّها تشـتمل على أمور كثيرة يودُّ المؤمن الصّادق لو لم ترد فيها.

فلميكن غرض هذا المستشرق خَالصًا للعلم والبحث المجَرَّد حين مال إلى الاعتراف بصحّة ذلك النّصيب الكبير من السّنّة، وإنّما كان يفكّر أوّلا وآخرًا بما اشتملت عليه هذه السّـنّة الصَّحِيحَة، من نظرات مسْتَقِلَّة في الكون والحياة والإنسـان، وهي نظرات لا يـدرأ عنهـا اسـتقلالها عـن النّقـد والتّجريح لأنّها لـم تنبثق من العقل الغربـي المعجز، ولم تصَور حياة الغرب الطّليقة من كلّ قيد.[16]

وبالجملـة لا يمكـن التّسـليم بمـا ادّعـاه هؤلاء المستشـرقون وغيرهم مـن عدم تدوين الحديـث إلاّ فـي القـرن الثّانـي والثّالـث الهجري، بـل إنّ البدايات الأوّليـة لكتابة الحديث وجمعـه قـد ثبتـت بالقرائـن أنّها منذ العهد النّبوي، وما روي من تعـارض بين الرّوايات في إثبات التّدوين والجمع والنّهي عنه، إنّما لكلّ منهما أسـبابهما الخاصّة بها تتبعهما وجودا وعدما، حفظا للقرآن الكريم والحديث معا، إلى أن تمَّ التّدوين النّهائي للسنّة في العصر الذّهبي.

المستشرقون ونظرية نقد السّند عند المسلمين:

تتبـع أهمية السّـند للأحاديـث في المنظومة السّـنية الحديثية من أهمّيـة علم الحديث بصفة عامّة، كون السّلسـة الرّجالية هي النّاقلة لمتن الحديث وصولا إلى عصر التّدوين، وهـي المعيـار الأول الـذّي ينظـر إليـه لإثبـات القبول للأخبـار أو ردّها، لذا عنـى الصّحابة بالاحتيـاط والتّثبـت مـن الرّواية، ومن علماء الحديث والرّواية بالأسـانيد من حيث السّـؤال عنها لمعرفة أحوال النّاقلين من العدالة والجرح، كونهم ذوو أهلية لنقل الحديث أم لا؟.

ونظرا لهذه القيمة العلمية للسّند فإنّ حركة الاستشراق حاولت التّشكيك فيه وفي بداياتـه وفـي أهميّتـه قصد إضعافه ليتحقّق فيما بعد إسـقاط الرّواية والحديث معا، فمن المستشـرقين من شـكّك في بدايات الإسـناد كما فعل كايتاني (ت1926م) الذّي زعم فـي حولياتـه « أنّ الأسـانيد أضيفـت إلـى المتـون فيما بعـد بتأثير خارجـي، لأنّ العرب لا يعرفون الإسـناد، وأنّ استعمال الأسانيد إنّما بدأ أول ما بدأ بين عروة بن الزّبير المتوفى سـنة 94هـ، وابن إسـحاق المتوفى سـنة 151هـ، وأنّ عروة لم يسـتعمل الإسـناد مطلقا، وابن إسـحاق استعملها بصورة ليست كاملة .[17]

وأشـار « شِـبرنجر» (ت1893م) إلـى تعاسـة نظـام الإسـناد وأنّ اعتبـار الحديـث شـيئًا كامـلا سـندا ومتناقـد سـبَّب ضررا كثيرا وفوضـى عظيمة، وأنّ أسـانيد عروة مختلقة ومتأخّـرة نسـبيا[18]، رغـم أنّ المستشـرق «هوروفيتـش»[19] قـد توصّـل إلـى أنّ الذّيـن نفـوا

16 – لمرجع لسّابق: ص 35.

17 – لأعظمي: در سات في لحديث، 392/2.

18 – لمصدر لسّابق: 392/2

19 – جوزيف هوروفيتـش (1874م1931–م)، مستشـرق ألماني، كان متخصّصـا بالإسـلام بالهنـد، وتخـرج علـى يديـه كثيـرون، لـه « لمغـازي للو قـدي» أطروحـة نال بها شـهادة لدّكتـور ه. عبد لعزيز لقاري: لمستشـرقون فـي لميز ن،

استعمال عروة للأسانيد إنّما لم يدرسوا كتاباته وأسانيده كاملة، لذا وقعوا في هذا الاتّهام.[20]

وأمّا «ميور» معاصر «شبرنجر»، فينتقد طريقة اعتماد الأسانيد في تصحيح الحديث، لاحتمال الدّسّ في سلسلة الرّواة .

وأمّا «شاخت»، فقد أجرى دراسة على الأحاديث الفقهية وتطوّرها – على حدّ زعمه – أجراها على كتابي «الموطأ» لمالك و« الأمّ» للشّافعي وعمّم نتائج دراسته على كتب الحديث الأخرى.

ثمّ خلص إلى أنّ السّند جزء اعتباطي في الأحاديث، وأنّ الأسانيد بدأت بشكل بدائي، حتّى وصلت إلى كمالها في النّصف الثّاني من القرن الثّالث الهجري، وأنّها كانت كثيرا ما لا تجد أقلّ اعتناء، ولذا فإنّ أيّ حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدّمين كان يختار تلك الشّخصيات فيضعها في الإسناد».[21]

ويبدو واضحا أنّ شاخت قد وقع في أوّل خطأ منهجي باعتماده على مصنّفات فقهية في دراسة قضّية السّند، بل إنّه لم يعتمد على المصادر الأصلية للحديث ولا حتّى مصادر المصطلح والجرح والتّعديل والرّواية في نقده لعلم الحديث، فكيف يمكن لنا بمقاييس البحث العلمي أن تكون نتائجه سليمة، فكتاب الأمّ للشّافعي وموطّأ مالك والشّيباني أقر بما تكون إلى الفقه من كتب الحديث، وعلى الرّغم من ذلك فقد عمّم نتائجه في دراسته لتلك الكتب، وفرضها على كافة كتب الحديث، مستخدما منهج الإسقاط الكلّي من كتب الفقه على كتب الحدِيث، ولا شكّ أنّ مناهج الفقهاء تختلف عن مناهج المحدّثين، فقد يحذف الفقهاء جزءا من الإسناد اكتفاءً بأقلّ قدر ممكن من المتن الذّي يدلّ على الشّاهد والمقصود وذلك تجنبا للتّطويل، وقد يحذفون الإسناد بكامِله، وينقلون مباشرة عن المصدر الأعلى، وقد يستعملون الإسناد أحيانا، ويقطعونه أحيانا.

وبهذا يتبيّن بأنّ كتب السّيرة وكتب الفقه ليست مكاناً صحيحاً لدراسة ظاهرة الأسانيد ونشأتها وتطوّرها، وأنّ أيّ دراسة أو نتيجة يتوصل إليها الباحث فيما يتعلق بالأسانيد فيغير مصدرها الأصلي محكوم عليها بالفشل والإخفاق، وعلى هذا الأساس فإنّ ماقام به المستشرقون من دراسة، وما توصّلوا إليه من نتائج في هذا المجال كانت نتائج خاطئة، أمّا علماء الحديث فقد قعّدوا أصولا وقواعد منهجية تتلاءم مع معايير البحث العلمي في نقد الرّجال والمرويات للتّحقق من مدى اتّصال تلك الأسانيد وانقطاعها أو حتّى اختلاقها، وذلك بتأسيسهم لعلوم الرّواة والجرح والتّعديل ودراسة الأسانيد، كلّذلك لهدف واحد وهو صيانة النّصّ النّبوي من الدّخيل، وكان من ثمار تلك

لجامعة لإسلامية، لمدينة لمنوّرة، لسّنة لسّابعة، لعدد لأول، (1394هـ1974–م)، ص 136.

20 – أكرم ضياء لعمري: بحوث في تاريخ لسّنة لمشرفة، ط 4، دت، بيروت، ص 52.

21 – محمّد بهاء لدّين: لمستشرقون و لحديث لنّبوي، ص 102، نقلا عن أصول لشّريعة لمحمّدية لشاخت.

الجهود المباركة نشوء قواعد وأصول الرّواية وتصحيح الأخبار ونقدها نقداً علمياً، حتّى عدّت هذه القواعد من أصحّ قواعد البحث العلمي المتعلّق بتوثيق الأخبار والنّصوص، وهي ميزة لا توجد في تراث أيّ أمّة من أمم الأرض كلّها، بل حتّى ولا في كتبهم المقدّسة، ممّا يعدّ بحقّ مفخرةٍ من مفاخر هذه الأمّة منجهة السّبق أوّلا، ومنجهة الشّمولية والموضوعية ودقّة النّتائج ثانيا.

نقد متن الحديث عند المدرسة الاستشراقية:

انصبّت مزاعم المدرسة الاستشراقية على اتّهام علم الحديث وعلمائه بعدم العناية بنقد النّصّ النّبوي من حيث متونه، كون المحدّثين قد عنوا بنقد الأسانيد رغم عدم ثبوتها وأهملوا النّظر المتني، ما كان له الأثر السّلبي لرواية الكثير من المتون الّتي تتعارض وتتناقض مع المسلّمات القرآنية والعقلية وغير ذلك، ولعلّ أسبق من زعم هذا الزعم هو المستشرق الإيطالي (كايتاني) إذ يقول: «كلّ قصد المحدّثين ينحصر ويتركّز في واد جد بم محل من سرد الأشخاص الذّين نقلوا المروي ولا يشغل أحد نفسه بنقد العِبارة والمتن نفسه».

ويقول أيضا: «إنّ المحدّثين والنّقاد المسلمين لا يجسرون على الاندفاع في التّحليل النّقدي للسّنّة إلى ما وراء الإسناد، بل يمتنعون عن كلّ نقد للنّصّ، إذ يرونه احتقاراً لمشهوري الصّحابة، وقحة ثقيلة الخطر على الكيان الإسلامي».[22]

ويقول المستشرق «شاخت» مؤيّدا «كايتاني»: إنّ العلماء المسلمين أخفوا نقدهم لمادة الحديث وراء نقدهم للإسناد نفسه».[23]

ويقول « غوستافويت»: «قد درس رجال الحديث السّنّة بإتقان، إلاّ أنّ تلك الدّراسة كانت موجّهة إلى السّند ومعرفة الرّجال والتقائهم وسماع بعضهم من بعض ...»، ثمّ يقول: «لقد نقل لنا الرّواة حديث الرّسولﷺ مشافهة، ثمّ جمعه الحفاظ ودوّنوه، إلاّ أنّ هؤلاء لم ينقدوا المتن، ولذلك لسنا متأكّدينِ من أنّ الحديث وصلنا كما هو عن رسول اللهﷺ من غير أن يضيف عِليه الرّواة شيئا عن حسن النّية في أثناء روايتهم، ومن الطّبيعي أن يكونوا قد زادوا شيئا عليه في أثناء روايتهم، لأنّه كان بالمشافهة».[24]

وهذا الرّأي قد ذهب إليه من قبلهما زعيم الاستشراق «جولد تسيهر» في قوله: «نقد الأحاديث عند المسلمين قد غلب عليه الجانب الشّكلي منذ البداية فالقوالب الجاهزة هي التّي يحكم بواسطتها على الحديث بالصّحة أو بغيرها، وهكذا لا يخضع للنّقد إلاّ الشّكل الخارجي للحديث، ذلك أنّ صحّة المضمون مرتبطة أو ثقال ارتباط بنقد سلسلة الإسناد، فإذا استقام سندحديث لقوالب النّقد الخارجي فإنّ المتن يصحّح حتّى ولو كان

22 – لمستشرقون و لحديث لنّبوي، ص 128 نقلا عن د ئرة لمعارف لاسلامية .

23 – يوسف شاخت: صول لفقه، ترجمة إبر هيم خورشيد وآخرين، د ر لكتاب للّبناني، بيروت، 1981م، ص64.

24 – محمّدعجّاج لخطيب: لسّنة قبل لتّدوين، ص 254 نقلا عنHistoire Générale Des Religions (Islam) P.366

معناه غير واقعي أو احتوى على متناقضات داخلية أو خارجية، فيكفي لهذا الإسـناد أن يكون متصّلا لحلقات وأن يكون رواته ثقات اتّصل الواحد منهم بشٍيخه حتّى يقبل متن مرْويّه، فلا يمكن لأحد أن يقول بعد ذلك إنّي أجد في المتن غموضا منطقيًا أو أخطاء تاريخية لذلك فإنّي أشكّ في قيمة سنده».[25]

أمّـا بالنسـبة لدعـوى «كايتانـي» بعـدم اهتمـام المحدّثيـن بنقـد المتـن فـإنّ منهجهـم يـردّه كونهـم قد أرسـوا قواعـد تنصّ على عدم لزوم صحّة المتن من صحّة السّـند، فقد أقرّوا بنفي الشّـرطين السّـلبيين من شـروط التّصحيح المتعلّقين بنفي الشّـذوذ والعلّة عن كليهما، ويلزم من ذلك التّحقّق من سلامة المتن منهما معا، ومن ذلك أيضا نفي المخالفة مـع الأصـول العامّـة للشّـريعة مـن مخالفة للقـرآن الكريم أو صحيح السّـنّة أو الاجماع أو حقائق العقل الصّريح وغير ذلك.

والكلام ذاته ينطبق على مقولة «شـاخت» السّـابقة، أمّا ما ادّعاه «غوسـتافويت» من اهتمـام العلمـاء بالسّـند دون المتـن واضـح، كلام غيـر سـليم، إذا مـا دقّقنـا النّظـر فـي مؤلّفاتهـم النّقديـة التّـي يتعرّضـون فيهـا لنقد الحديث بشـقّيه السّـند والمتـن، فاهتمامهم كان بالاثنين معا على حدّ سواء، لأنّ صحّة الحديث وقبوله كمصدر تشريعي في كلّ القضايا متوقّفة على سلامتهما لذا فلم يكن لديهم أيّ تفريط في نقد الاثنين.

أمّا «جولد تسيهر» فيبدو أنّـه لم يطّلع على منهج المحدّثين في نقد الحديث، وكما عني المحدثّون بنقد الأسـانيد – النّقد الخارجي – عنوا بنقد المتون – النّقد الداخلي – وليس أدلَّ على هذا أنّهم جعلوا من أمارة الحديث الموضوع مخالفته للعقل أو المشاهدة والحسّ مـع عـدم إمـكان تأويلـه تأويلا قريبـا محتملا، وأنّهـم كثيرا مايـردون الحديث لمخالفتـه للقـرآن أو السّـنّة المشـهورة الصّحيحـة أو التّاريـخ المعروف مع تعذّر التّوفيق، وأنّهم جعلوا من أقسام الحديث الضّعيف المنكر والشّاذ، ومعَلّل المتن ومضطرب المتن إلى غير ذلك.

نعم لم يبالغ المحَدِّثونَ في نقد المتون مبالغتهم في نقد الأسانيد لأمور جديرة بالاعتبار تشهد لهم بأصالة النّظر وعمق التّفكير والاتّئاد في البحث الصّحيح....[26]

وب هـذا يتّضـح مـن نقـد المستشـرقين للمتـن أنّـه متهاو وبعيـد كلّ البعـد عن منهج المحدّثيـن الأصيـل لنقـد السّـند والمتن معا، لأنّـه الأقرب للمناهـج العلمية، عكس منهج المستشـرقين الذّي تأسّـس على دافع الهوى وحظّ النّفس، ثمّ إنّ هذا النّقد الاستشـراقي للنّـصّ النّبـوي لـم ينطلق أساسـا من صنيع علمـاء الحديث، إنّما أحـاط بجوانب هذا العلم دون أن يغوص فيه ليتعرّف بشكل دقيق على صنعتهم الحديثية.

25 – محمّد طاهر لجو بي: جهود لمحدثين في نقد متن لحديث لنّبوي، مؤسسات عبد لكريم بن عبد لله، تونس، ص 450، نقلا عن محسن عبد لنّاظر، در سات جولد تسيهر في لسّنة ومكانتها لعلمية، 238/1.

26 – أبو شهبة محمد سويلم: دفاع عن لسنّة ورد شبه لمستشرقين و لكتاب لمعاصرين، ط 2(1406هـ- 1985م)، مجمع لبحوث لإسلامية، لقاهرة، ص 34.

موقف المستشرقين من رجال الحديث:

لا يختلف موقف الاستشراق من رجال الحديث عن موقفهم السّابق من سند الحديث ومتنه، ولذلك انصبّ جهدهم في الطّعن في رجالات الرّواية، ابتداء باتّهام الصّحابة بوضع الأحاديث على النّبي ﷺ، لذا كانت بداية الطّعن في أعيان الأعلام الذّين يدور حولهم رواية الحديث كأبي هريرة رضي الله عنه وابن عبّاس رضي الله عنه والزّهري والأوزاعي، وغيرهم، بل إنّ الاتّهام شخص النّبي ﷺ ناهيك غيره من الصّحابة والتّابعين، فـ « جولد تسهير» يتّهم النّبي ﷺ باقتباس هذا الدّين من معارف وآراء دينية عرفها بسبب اتّصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها[27]، كما يدّعي بأنّ رجال الإسلام من الصّحابة والتّابعين لهم يد في الوضع، فـ هذا يردّه تاريخهم الحافل بالتّقوى والايمان والتّمحيص والتّثبت من الأحاديث باعتبارها المصدر التّشريعي الثّاني لهم، فغرض «جولد تسيهر» هو اتّهام علماء المسلمين بقصد تشويه الإسلام بصفة عامّة، بل إنّه شكّ في نزاهة وصدقية أعلام الصّحابة كأبي هريرة رضي الله عنه واتّهمه باختلاق الأحاديث، فنشر مقالة في دائرة المعارف الإسلامية تطرّق فيها الى هذا الأمر[28]، من خلال اتّهامه بكثرة الرّواية عن النّبي ﷺ مع قلّة المعاصرة له، وكذا الرّواية عن أحبار اليهود الذّين أسلموا من بعد، وما هذا إلاّ جهل منه بشخصية أبي هريرة وغيره، بل إنّ « جولد تسيهر» طعن أيضا في ابن عباس رضي الله عنه، وكأنّه يقصد أكبر قامتين في تاريخ الإسلام، من جهة رواية الحديث، وكذا من جهة تفسير القرآن، فقال فيه: « أخبار التّفسير التّي ترجع إليه تعدّ أكثر ما ينال الإيثار والتّفضيل من تبيان لفهم القرآن، وترى الرّواية الإسلامية أنّه تلقّى بنفسه في اتّصاله الوثيق بالرّسول ﷺ وجوهَ التّفسير التّي يوثّق بها وحدها، وقد أغفلت هذه الرّواية ... أنّ ابن عبّاس عند وفاة الرّسول ﷺ كان أقصى ما بلغ من السّنّ عشر إلى ثلاث عشر سنة ...».[29]، وقد غفل أنّ علماء الإسلام قد درسوا شخصية ابن عبّاس رضي الله عنه وعرفوا مكانته في الرّواية عن النّبي ﷺ مع قيامهم بنقد مروياته في التّفسير وميّزوا منها الصّحيح والسّقيم.

كما أنّ قرينه «شاخت» قد قام هو الآخر بالطّعن في منهج المحدّثين عموما، فزعم أنّ كلّ حديث لم يرد في مصدر متقدّم ثمّ ورد في مصدر متأخّر يحكم بوضعه، وتحدّد فترة وضعه بين المصدر السّابق الذّي لم يرد فيه الحديث والمصدر اللاّحق الذّي ورد فيه.[30]

ولا ريب أنّ هذه نظرية باطلة إذ لم يدّعي أحد من المحدّثين المتقدّمين أنّه أحاط بكلّ المرويات عن النّبي ﷺ إنّما غاية كلّ أحد أن يجمع ما بلغه عنه ﷺ وبعد وفاته ﷺ ازدادت الصّعوبة أكثر بحكم تفرّق الصّحابة والرّواة في الأمصار، لكن بالمجموع

27 – جولد تسيهر: لعقيدة و لشّريعة في لإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، ط3، د ر لكتب لحديثة، مصر، ص15.

28 – ينظر: لمستشرقون و لحديث لنّبوي، ص 197.

29 – لمرجع لسّابق: ص 209، نقلا عن مذ هب لتّفسير لإسلامي له، ص 84.

30 – لمستشرقون و لحديث لنّبوي، ص 237، نقلا عن أصول لشّريعة لشاخت، ص 63.

فإنّ السّنّة قد دوّنت في مختلف مصادر التّدوين الحديثية وعبر مختلف الحواضر العلمية للرّواية، وهذا ما جهله شاخت في ادّعائه وبوضعه لقاعدة معرفة الوضع.

كما أنّه وجّه سهام الطّعن للإمام الأوزاعي مشكّكا في نزاهته وصدقه:»إنّ كلّ ما يجده في عصر من تعامل المسلمين المستمرّ، يميل إلى أن ينسبه إلى النّبي ﷺ وإعطائه السّلطة النّبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيّده أم لا، وهو يتّفق في صنيعه هذا مع العراقيين».[31]

وقد أجاب الدّكتور محمّد الأعظمي على ادّعاء شاخت بالقول: «قد استند شاخت في زعمه هذا إلى كتاب أبي يوسف (الرّدّ على سير الأوزاعي) حيث ناقش أبو يوسف الأوزاعي في خمسين قضيّة تقريبا وكان الأوزاعي قد اعترض فيها على أبي حنيفة، والغريب في الأمر أنّ أبا يوسف خصم الأوزاعي لم يتّهم الأوزاعي بهذه التّهمة، ثمّ يأتي «شاخت» وينسب إلى الأوزاعي الكذب على رسول ﷺ زورا، والدّليل على ذلك الكتاب نفسه، ففي القضايا التّي وقع فيها النّقاش يشير الأوزاعي إلى عمل الرّسول ﷺ وعمل من بعده، وفي قضايا أخرى يشير إلى عمل المسلمين وحده، وأنّ أبا يوسف يتّفق مع الأوزاعي في صحّة تلك الأقاويل في ثماني عشرة قضية، ويختلف معه في خمس قضايا».[32]

وبذلك يبطل زيف دعوى «شاخت» أنّ الأوزاعي ينسب كلّ رأي فقهي للنّبي ﷺ، وتبقى شخصية الأوزاعي لها باعها ومكانتها في علم الحديث النّبوي، ولا يقدح فيها طعن شاخت أو غيره.

وفي المحصّلة فإنّ حركة الاستشراق كانت تهدف إلى الطّعن في النّص النّبوي بصفة عامة، وبكلّ ما يتعلّق به، ابتداء بالطّعن في شخص النّبي ﷺ، ثمّ الطّعن في صحابته المقرّبين، ثمّ في التّابعين نقلة الحديث، وامتدّ الطّعن حتّى إلى أصحاب المصنّفات الرّوائية، لأنّ المرام هو اسقاط الحجّية بالنّصّ النّبوي، مع سعيهم الحثيث للطّعن في قدسية القرآن الكريم، وبالتّالي لن يبقى للإسلام معتمد يستند عليه.

خاتمة:

من خلال هذا المسح الجزئي لمنهج حركة الاستشراق وموقفها من النّص النّبوي، من حيث الثّبوت، ثمّ من حيث الدّلالة، فعمدت مدرسة الاستشراق إلى محاولة تطبيق المناهج النّقدية الحديثة على النّصّ النّبوي، باعتباره – في نظرهم- نصّ تاريخي يخضع للمناهج النّقدية، إلاّ أنّ هذا السّعي كان مبطّنا بأغراض مشبوهة تهدف إلى الحطّ من قيمة المقدّس بصفة عامّة لدى المسلمين، فابتدأت حركة الاستشراق بالطّعن في شخص النّبي ﷺ وادّعاء اقتباسه ل هذا الدّين من الأديان السّابقة كاليهودية والمسيحية، ثمّ شكّكت في الرّسالة والوحي، واعتبرته أحاديث نفس تنبع من شخصية محمّد ﷺ، لتحاول مرة أخرى إعادة قراءة القرآن الكريم قراءة نقدية تاريخية، تزيل عنه القدسية

31 - لمرجع لسّابق: ص 247.

32 - مناهج لمستشرقين في لدّر سات لعربية لإسلامية، 102/1، بتصرف.

المفترضة، وتخضعه للنّقد العلمي، والهدف من ذلك واحد.

أمّا محاولة قراءة النّص النّبوي بمنهج يبطن الطّعن والتّشكيك في المصدر الثّاني للتّشريع لا يختلف عن قراءة القرآن الكريم ومحاولة المساس به، فعمدت المدرسة الاستشراقية إلى الشّكّ في منهج التّدوين الحديثي مستندة لما ورد من مرويات في النّهي عن التّدوين وتوجيهها لما تخدم به فكرتها، ثمّ أعادت النّظر في سلسلة الرّجال النّاقلين للحديث وهو ما يعرف بسند الحديث، من حيث الشّكّ في الكثير من الأسانيد الصّحيحة الثّابتة وفق منهج المحدّثين، وزعمت عدم قيام منهج نقدي للمتون الرّوائية، وادّعت أنّ منهج علماء الحديث في النّقد الحديثي إنّما يقوم فقط على القراءة الإسنادية متغافلين عن منهج نقد المتون، وما هذا الزّعم إلاّ لجهل علماء الاستشراق بحقيقة علم الحديث بمسالكه النّقدية للحديث عموما، سندا ومتنا.

وفي خضّم ذلك لا بدّ من الطّعن في المحاور الأساسية التّي يدور عليها علم الحديث النّبوي، خاصّة ما تعلّق بأعلام الرّجال المبرّزين في الرّواية عموما، خاصّة منهم من كانت صنعته رواية الحديث ونقله، ليكون منهج الشّك شاملا لكلّ مفاصل هذا العلم: التّدوين، شخص النّبي، السّند، المتن، رجال الحديث.

ورغم جهود كثير من المعاصرين في نقد المنهج الاستشراقي خاصّة ما تعلّق منه بجانب مصادر التّشريع، إلاّ أنّ هذه الحركة تبقى لها امتداداتها المعاصرة وعبر قوالب جديدة، تبقى مجال البحث العلمي مفتوحا تجاه هذا الموضوع الحسّاس المتعلّق بالنّص النّبوي، إثباتا واستدلالا.

قائمة المراجع:

- ابن منظور: لسان العرب، ط3، 1414هـ، دارصادر، بيروت.
- إسماعيل علي محمّد: الاستشراق بين الحقيقة والتّضليل، ط3 (1421هـ - 2000م).
- أحمد عبد الرّحيم السّايح: الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدّار المصرية اللّبنانية، ط1 (1417هـ- 1996م).
- أحمد محمد بوقرين: الرّد على شبهات المستشرقين ومن شايعهم من المعاصرين حول السّنّة .
- أكرم ضياء العمري: بحوث في تاريخ السّنّة المشرفة، ط 4، دت، بيروت.
- أبو شهبة محمّد سويلم: دفاع عن السّنّة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، ط 2، (1406هـ - 1985م)، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة .
- خالد بن منصور الدّريس: العيوب المنهجية في كتابات المستشرق شاخت المتعلقة بالسّنّة النّبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف بالمدينة المنوّرة .
- جولد تسيهر: العقيدة والشّريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، ط3، دار الكتب الحديثة، مصر.
- الزّركلي: الأعلام، ط5، 1980م، دار العلم للملايين، بيروت.
- صبحي إبراهيم الصّالح: علوم الحديث ومصطلحه، ط15، 1984م، دار العلم للملايين، بيروت.
- عبد العزيز القاري: المستشرقون في الميزان، الجامعة الإسلامية، المدينة المنوّرة، السّنّة السّابعة، العدد الأول، (1394هـ-1974م).
-مالك بن نبي: تاج المستشرقين وأثره في الفِكر الإسلاميّ الحَدِيث، ط1(1388هـ - 1969م)، دار الإرشاد، بيروت.
- محمّد مصطفى الأعظمي: المستشرق شاخت والسّنّة النّبوية، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس.
-محمّد بهاء الدين: المستشرقون والحديث النّبوي، ط1 (1420هـ - 1999م)، دار النّفائس، الأردن.
- محمّد عجّاج الخطيب: السّنّة قبل التدوين، ط3 (1400هـ - 1980م)، دار الفكر، بيروت، ط3 (1400هـ - 1980م).
- محمّد طاهر الجوابي: جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبوي، مؤسّسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس.
- مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي، دط (1400هـ - 1980م)، المكتب الإسلامي.
- محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصّراع الحضاري، دار

المعارف، مصر.

- نذير حمدان: الرّسول في كتابات المستشرقين، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي.

- نور الدّين عتر: منهج النّقد في علوم الحديث، ط3(1418هـ -1997م)، دار الفكر، دمشق.

- يوسف شاخت: أصول الفقه، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرين، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م.

المحور الثاني:
بن شنب وسؤال الاستشراق

محمد بن أبي شنب ومعضلة الاستشراق

الطيب ولد العروسي / معهد العالم العربي بباريس -فرنسا

نحاول في هذه الدراسة البحث في علاقة العلامة محمد أبي شنب بالاستشراق، وعن الإضافة التي قدمها العلامة للتراث العربي بشكل عام، والجزائري بشكل خاص، وللخوض في هذه الإشكالية، قسمنا هذا العمل على المحاور التالية:

استهلال

الاستشراق كمذهب سائد

انتشار العلوم الكولونيالية

مكانة محمد بن أبي شنب في البحث الأكاديمي

موقف ابن شنب من الاستشراق من خلال أبحاثه

معنى كلمة عدل في بعض المعاجم زمن محمد ابن أبي شنب

استهلال:

لا أحد يستطيع أن ينكر أو يقلل من الدور الاستثنائي الذي قام به العلامة محمد بن أبي شنب من خلال أبحاثه المختلفة: التحقيق، الترجمة، اللغة، المعاجم، التاريخ، الأدب، وغيرها من الميادين التي تناول فيها بحوثا جديرة بالاهتمام وباحترام معظم من عرفوه، سواء كتلميذ، أو كأستاذ فيما بعد في الجامعة المركزية الجزائرية.وعندما ندرس موقع هذا العلامة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية التي كان يعيش فيها، إذ أنه قد ولد وتوفي تحت الاحتلال الاستعماري للجزائر، ولم يكن أمامه إلا الاعتماد على المنهج الاستشراقي الذي كان سائدا آنذاك.

الاستشراق كمذهب سائد:

إذا كان الاستشراق في ظاهره يعني الاهتمام بدراسة الشرق من قبل الغرب، فإن سياسة التوسع الاستعمارية التي دأبت فرنسا في العمل من أجلها والتي كانت مجالا للتنافس بينها وبين دول أوروبية أخرى، لم يكن أمام التوسع الاستعماري إلا أن يدخل ضمن مجالات واهتمامات واستراتيجيات الاستشراق لتخدم مصالحه، وبالتالي فالاستشراق يعتبر عملا مؤسساتيا يدخل ضمن معطيات أيديولوجية، قادها «أنصاف العساكر، أو بعض المغامرين والطوباويين»[1] والتي كانت نزعاتهم المختلفة تدخل ضمن سياسة الاستعمار . فهل أخذ المستشرقون وهم رحالة ومستكشفون وعلماء وجيوش وإداريون وفنانون بل ومبشرون في جميع المجالات «على عاتقه مهمة تقديم الشرق والتعريف به؟ «، فالاستشراق كما يراه العالم والباحث الفلسطيني المرحوم إدوارد سعيد يعبر عن التعصب «الشائع في الغرب ضد العرب والإسلام» ومما يزيد الأمر

1 -. لاستشر ق: لمعرفة... لسلطة... لإنشاءإدو ر سعيد، ترجمة كمال أبو ديب.- بيروت:مؤسسة لأبحاث لعربية.- 1981، ص.45 وما بعدها

سوءا عدم « إقدام أي مستشرق في الولايات المتحدة (مثلا) على التعاطف الكامل والصادق ثقافيا وسياسيا مع العرب. ولا شك أن بعض حالات التعاطف قد وجدت على مستوى من المستويات، لكن أيا منها لم يتخذ في يوم من الأيام الصورة المقبولة التي يتخذها التعاطف الأمريكي الليبرالي مع الصهيونية»[2]. وتفترض دراسة إدوارد سعيد أن الاستشراق الحديث بدأ في «أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، حيث شهدت هذه المرحلة تزايد عدد درجات الأستاذية للدراسات الشرقية» وتأسيس جمعيات علمية مختلفة في أوروبا تهتم بالشرق، ومع حلول عام 1850 [3]«أصبح لكل جامعة رئيسية في أوروبا منهج متكامل في أحد فروع الدراسات الشرقية، وصار معنى أن يكون المرء مستشرقا هو أن يحصل على درجة وكفاءة تدريب جامعي في الدراسات الشرقية.»[4]

في هذا الإطار، يؤكد المستشرق الفرنسي (الراحل) «دانيال ريغ» بأن رؤية الاستشراق وعمله تأخذ أو تسير في نفس السياق الأيديولوجي والعسكري للاستعمار الفرنسي، إذ يمثل الجانب الخفي له، وهو يحدّد مصطلح استشراق الذي بدأ يستعمل « منذ 1838 للدلالة على الشغف والافتتان بأمور الشرق أثناء الفترة الرومانسية»[5] لكن هذه الطريقة كانت تستعمل من قبل في كتابات بعض الباحثين وهي تشير إلى الشرق، ولا تشير إلى التخصّص، ولقد أشار المؤلف في أكثر من مرة إلى أن خطأ الاستعمار الفرنسي الأساسي هو «بلورة» فكرة مسبقة عن المجتمعات في أغلب الأحيان لا علاقة لها بالواقع الموضوعي خاصة لدى أولئك الذين ساعدوا في تكريس الاستعمار وتوسيع رقعته، فأصبح يرى العالم عبر ما يقدّمونه له من أبحاث ونتائج، كان المستشرقون إذن في خدمته حتى أنهم اندمجوا في رؤاه وأخذوا يخدمون مصالحه مطوعين نتائج بحوثهم لأوامره و«انشغالاته»، مما أبعد بحوثهم في كثير من الأحيان عن التركيز العلمي الحقيقي وعن الموضوعية. إذ أن الشرق بالنسبة إليهم « مخزن واسع للأشياء مهما كانت طبيعتها، والرسوم والكتب الأصلية والبطاقات وحكايات الأسفار»[6]، فرغم ولادة بعضهم في الجزائر أو دول المغرب العربي، أو في الشرق، إلا أن هاجسهم الذي كان يدفع بهم، هو نظرتهم الاستعلائية للسكان الأهالي، وللغة العربية التي لم يأتوا للعمل على انتشارها أو التعريف بها، بقدر ما دأبوا يشجعون تدريس اللغة الدارجة، وأسسوا فيها اختصاصات وأقاموا لها أكاديميات ومجلات، سعت إلى أن تدعم كل من يساهم في تقديم دراسات فيها، مما جعل انتشار اللغة الفرنسية في بلدان المغرب العربي واقعا، بل وأصبح يضاهي وينافس اللغة العربية، إلى درجة أن اللغة الفرنسية حلت

2 - نفس لمرجع، ص. **45**

3 - نفس لمرجع، ص**46**.

4 - نفس لمرجع، ص**46**.

5 - رجل لاستشر ق : مسار ت للغة لعربية في فرنسا- د نيال ريغ، ترجمة لدكتور إبر هيم صحر وي- لجز ئر: د ر لتنوير **2012**، لصفحة**17**

6 - نفس لمرجع، لصفحة **25**

محل العربية، خاصة وأنها لغة المستعمر وبالتالي لغة السلطات الإدارية، وغدت «العربية لغة أجنبية في الجزائر»[7]

انطلاقا من هذه المعطيات، يتأكد لدينا أن المؤسسة الاستشراقية جندت الكثير من المستشرقين، وخاصة الفرنسيين منهم، لتقديم العالم العربي والإسلامي ضمن رؤية خالية من الموضوعية، لأنها غيبت الهوية التي تحرك الشعب الجزائري، وذلك بتغييب اللغة العربية، والسير في نهج قانون الأهالي (السكان الأصليين) الذي ينظر إلى سكان الجزائر من أوروبيين ومواطنين أصليين برؤى تخالف الحقيقة والواقع.

مكانة محمد بن أبي شنب في البحث الأكاديمي

ولد العلامة محمد بن أبي شنب وعاش في هذه الظروف، كان واعيا بألاعيب الاستعمار، وأيضا واعيا بأهداف «المؤسسات العلمية» أو ما أطلق عليه «بالعلوم الكولونيالية» المتمثلة في تلك المؤسسات «والمجامع والمجلات التي رأت النور بعد الغزو الفرنسي للجزائر سنة 1830»,[8]لذلك كانت مساهمة العلماء من الأهالي المحليين في العلوم الإنسانية ضئيلة « أي ما يمثل 5,08 من الإنتاج العام»، منها مقالات «محمد بن أبي شنب»، و«رحماني» عالم إثنيات «قبائلي» كان لهما حضور منظم، إذ نجدمن بين 1475 مقالة التي نشرت في المجلة الأفريقية، نجد 32 كاتبا مسلما حرروا 75 مادة كانت في معظم الأوقات هي قراءات للكتب العربية المعاصرة».[9] « لذا فإن معظم الدراسات المقدمة في تلك الفترة حول إفريقيا الشمالية أثناء المرحلة الكولونيالية كانت من قبل فرنسيين، من أساتذة وإداريين، مما يوضح بأنه كان هناك » نظاما توجيهيا فرنسيا للمجال «المغاربي» صدرت عنه رؤية للعالم العربي الإسلامي» بقيت آثارها في كتب التاريخ وعلم الاجتماع، لفترة طويلة قد نستطيع القول أنها كانت ولا زالت «دراسات» موجهة حسب خطط منطلقة من توجهات سياسية وثقافية معينة، وأن أغلب المعلومات التي تضمنتها من قبل ما يسمى بـ «المكاتب العربية» التي كانت تندرج ضمن عملهم الإداري. وفي معظم الأحيان كان هؤلاء جزءا «من النظام الكولونيالي الذي بات يستعملهم كأدوات إدارية».[10]

7 - رجل لاستشر ق **:** مسار ت للغة لعربية في فرنسا**-** د نيال ريغ، ترجمة لدكتور إبر هيم صحر وي**-** لجز ئر**:** د ر لتنوير **2012**، ص 163

8 - - Sémiotique de la doxa dans les sciences sociales sur le Maghreb ; De Charles- André Julien à Germaine Tillon.- Smail DJAOUD.- Université Paris X Nanterre.- Ecole Doctorale connaissance, langage, Modélisation. Laboratoire Modèles, Dynamiques, Corpus (MoDyCO) .- Nanterre.- 2007. page 30

9 -Ibid.page28

10 - Sémiotique de la doxa dans les sciences sociales sur le Maghreb ; De Charles- André Julien à Germaine Tillon.- Smail DJAOUD.- Université Paris X Nanterre.- Ecole Doctorale connaissance, langage, Modélisation. Laboratoire Modèles, Dynamiques, Corpus (MoDyCO) .- Nanterre.- 2007, page 28

يعزي المفكر الجزائري مصطفى الأشرف توجهات المستشرقين في البحث، لكون أن المساحة الممنوحة للباحثين الأهالي موجّهة وضيقة، وبالتالي، فإن العلامة محمد بن أبي شنب رغم أنه تعلم على يد كبار المستشرقين وعلم البعض ممن سيلعبون دورا مهما في مواصلة العمل ضمن استراتيجية استشراقيةمعينة، ظل محافظا على هويته واستقلاله الفكري.

كانت بحوث العلامة،من المفروض، أن تبقىفي حيّز ضيق وإطار فكري مرسوم لها مسبقا، بحيث كانت تخضع كما يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله، إلى «تقنيات البحث الأوروبي، التي ظهرت في أعمال (الذين اتصلوا) بالمستشرقين وتعلموا منهم، ونخص بالذكر ابن أبي شنب وبوليفة ومن جاء بعدهما، الأول ظهر عليه ذلك في دراساته وتحقيقاته، ومنها رحلة الورتلاني، والبستان لابن مريم، فقد استعمل فيهما تقنيات البحث من فهرسة ومقابلة والرجوع إلى النسخ الأخرى» [11]، لكن هذا لا ينكر أو يقلل من أهمية ما قام به العلامة من أبحاث في شتى الميادين، حيث أخذ يعتمد على المراجع العربية في أغلب الأعمال التي شارك بها في دائرة المعارف الإسلامية، وقام بتحقيق الكثير من المخطوطات سواء بنفسه أو بمشاركة بعض المستشرقين أمثال ليفي بروفانسال[12]Evariste Lévi- Provençal ، الذي تعاون معه في تصنيف «المخطوطات العربية في خزانة الرباط».

يعتبر الدكتور أبو القاسم سعد الله بأن وجود ابن أبي شنب «في مدرسة الآداب ضمانة قوية لدعم الأدب العربي، ولكنه كان، كما نعرف أستاذا احتياطيا فقط، شأن الأساتذة الجزائريين الآخرين، وكان تلاميذه هم المستشرقين، وقلما دخل الجزائريون هذه المدرسة (الكلية). ومن جهة أخرى فإن اهتمام ابن أبي شنب كان محصورا بالمخطوطات واللغة والتحقيق أكثر منه بالأدب الصرف أيضا».[13]

فرض العلامة نفسه في المجال الأكاديمي والعلمي، حتى ملأت شهرته الآفاق، وكانت لمراسلاته مع بعض العلماء العرب أمثال الدكتور محمد كرد علي، والباحث العلامة حسن حسني عبد الوهاب وغيرهم من العرب والمسلمين، من جهة، والمستشرقين في فرنسا والعالم أمثال كراتشوفسكي وهي تبين المكانة التي كان يحظى بها في المحافل العلمية، ولعل مشاركته في مؤتمر المستشرقين عام 1905قد أتاحت له فرصة أن يلتقي عن قرب ببعضهم ويترك لديهم انطباعا رائعا، هذا ما نقرأه في مقال الدكتور محمد كرد علي الذي قال فيه: « ورجل من عيار ابن أبي شنب هو فخر أمة، قمين

11 - تاريخ لجز ئر لثقافي- أبو لقاسم سعد لله- بيروت: د ر لغرب لإسلامي- **2005**، لطبعة لثانية، لجزء لسادس، ص. **306**

12 - مستشرق فرنسي ولد وتعلم في لجز ئر، شغل مناصب مهمة في لتعليم في فرنسا بجامعة لسوربون، و لجز ئر في كلية لآد ب، وفي لقاهرة، وعضو في لكثير من لمجامع لعربية.

13 -تاريخ لجز ئر لثقافي- أبو لقاسم سعد لله- بيروت: د ر لغرب لإسلامي- **2005**، لطبعة لثانية، لجزء لسادس، ص. **57**

أن يرفعها في نظر العالم المتمدن إلى مراتب الأمم الصالحة للبقاء، فقد تهيأ بما وهب وما كسب من العلم بأن يظهر العلم العربي في ثوب قشيب من نسيج القرن العشرين، وأظهر أمته في مظهر أمة تسلسل فيها العلم ثلاثة عشر قرنا، ثم يواصل الدكتور محمد كرد علي الإشادة بإسهامات محمد بن أبي شنب رغم « كبت للحرية في بلاده من قبل الاستعمار، قام حق القيام بما أراده وأراده له وطنه، فبيض الوجوه في المواطن كلها»[14]، أما الشيخ الإبراهيمي فيقول بدوره في العلامة أن« أسلوب البحث العلمي وبناؤه على المحاكمة والنقد فهو ظاهرة الرجل الخاصة به ونعته بالصادق.ولا أكتمكم أني ما كنت شديد الإعجاب بالرجل إلا من هذه الخلة، ولا أكتمكم السبب الذي أودع هذا الإعجاب في نفسي بهذه الناحية من نواحي الرجل دون نواحيه الكثيرة، وكلها أجواء صافية والسبب هو أنني نظرت في جميع ما لدينا من تراث الأوائل كما نسميه وأمعنت في تتبع أطوار العلوم الإسلامية من النقطة التي وصل إليها مداها في الاتساع إلى المنشأ الأصلي، فوجدت أن جميع علومنا الإسلامية في جميع أدوارها يعوزها الاختبار والنقد، يعوزها الاستقلال في الرأي،»[15]

هذه الآراء وغيرها تبين طموح الرجل في مواصلة بحوثه والخوض في المسكوت عنه، أو غير القابل للتحدث عنه في ذلك الوقت، لكن الإبداع والكتابة باللغة العربية، تحقيق الكتب، الاهتمام بالتراث المغاربي، والاهتمام بمشاكل التعليم والمرأة، جعل محمد بن أبي شنب «طموحا في مجال العلم متمكنا من اللغات الشرقية والأوروبية (سيما الفرنسية)، فكان لا ينفك عن البحث والتحقيق إلى أن حصل سنة 1922 على الدكتوراه في الأدب عن أبي دلامة من كلية الآداب (المدرسة العليا سابقا)، وكان بحثه الثاني للدكتوراه عن الألفاظ الفارسية والتركية في لهجة العاصمة. وشهدت سنة 1924 وفاة شيخه هنري باصيه، عميد كلية الآداب، وتعيينه أستاذا بهذه الكلية، ولكن بصفته أهليا (أنديجين) إذ كانت العنصرية الفرنسية تمنعه من أن يكون أستاذا كامل الحقوق»[16].

14 - Mohamed bencheneb : ses écrits et son œuvres (textes recueillis par Ali Tablit, Tayeb OuldAroussi).- Alger : université d’Alger.- 2010. Page 41

15 -Ibid. page18

16 -تاريخ لجز ئر لثقافي.- أبو لقاسم سعد لله.- بيروت: د ر لغرب لإسلامي.- **2005**، لطبعة لثانية، لجزء لثامن، - ص. **173**

ينتقد لدكتور سعد لله في مو قع كثيرة لعلامة محمد بن أبي شنب محملا إياه لكثير من لمسؤوليات في قتر به وعمله بشكل متو صل مع لمستشرقين. وأنه كان يعتمد عليه في لترجمة و لتحقيق ونشر لاستشر ق. وكأن للعلامة حل آخر، أو منفذ بديل يستطيع من خلاله لتخلي أو لتخلص من هذه لمدرسة، يقول فيما يخص بن سديرة «رغم مكانة بلقاسم بن سديرة في لبحث للغوي و لنحو و لتدريس، فإننا لم نعثر على ترجمة و فية إلى لآن. ويعتبر من لمو هب لنادرة لتي ظهرت من خلال فترة لاحتلال، ولكن لتوجيه لرسمي جعله في خدمة لاستشر ق وليس في خدمة للغة لعربية وثقافتها، كما شلت موهبته إلى حد كبير فاقتصرت على ما ينفع لمؤسسات لاستعمارية» ثم يو صل منتقد إياه و بن أبي شنب « وقلما نتفع لجز ئريون بعمله. وهناك قدر مشترك بين بن سديرة و بن شنب، وهو لموهبة لنادرة و لبحث لمستمر، ولكن في خدمة لإد رة و لاستشر ق أكر من خدمة لثقافة لوطنية» (أنظر تاريخ

واصل العلامة بن أبي شنب عمله بصمت وبمواظبة، ولم يتدخل في الجانب السياسي، كما تؤكد على ذلك أغلب كتاباته.. كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد الحميد بورايو، الذي يقول: «في رأيي أنه اعتزل السياسة لأنه رجل جدي يريد التفرغ للعلم، واعتزل السياسة وكل شيء حبا في بلاده لأنه يعلم أن الناحية التي انتحاها هي أجدى وأنها الناحية التي لا تحوم حولها الشكوك، ومن ذلك أن بساطة مظهره قلما يجهلها أحد. على أنه لم يحد عن زيه قيد أنملة، وذلك أثر من آثار وطنيته الصادقة، بل مقاومة معنوية للعوامل الهدامة للشخصية القومية كما هو شأن كثير من أمثاله في كثير من البلاد التي كانت عرضة لتلك العوامل وكثيرا ما كان يقول: «شعار كل وطن لباس أهله»[17] فلقد اختار طريق العلم وعبره راح يزرع أفكاره وهمومه كباحث وكجزائري أعطانا الكثير من المفاتيح لفهم أو للتقرب من فهم شخصيته، التي تبين بأنه كان واعيا بويلات الاستعمار، واختار العلم سلاحا وحيدا لفرض الذات، إذ يؤكد الدكتور سعد الله «ولم يذهب ابن أبي شنب في مذهب الاندماجيين أمثال إسماعيل حامد الذي دافع عن المرأة المسلمة أيضا بناء على الشريعة ولكنه ركّز (أي حامدا) على أن وجود الاندماجيين (النخبة) والزواج المختلط وتعليم المرأة المسلمة هو من شروط الاندماج الحقيقي، لأن دمج الأعراق أو السلالات غير ممكن في نظره»[18]

لقد كان ابن أبي شنب مدركا لتلك الألاعيب، وأنه قدم جهده فيها غير أن موقع الرجل من الناحية العلمية «والثقافية بشكل عام كان بمثابة نقطة اتصال بين دوائر البحث العلمي الاستعماري والمؤسسة الثقافية القومية، فحققت انجازاته في فترة صراع ثقافي حادّ بين الثقافتين الفرنسية والعربية، سواء على امتداد رقعة العالم العربي، أو في الجزائر، كما يجسد موقع ابن أبي شنب العلمي والثقافي طبيعة العلاقة المعقدة بين فكر النهضة العربية في أوج فعاليته ضمن الحركة القومية من ناحية، والفكر الغربي في صورته الفرنسية في أوج الحركة الاستعمارية»[19]

يذهب في هذا الاتجاه الباحث الفرنسي فرانسوا بويون[21]Francois Pouillon[20]

لجز ئر لثقافي، لجزء لثامن، ص **52)**، يبدو لي أن لدكتور سعد لله كان قاسيا في حكمه على بن شنب، لأنه في مو قع أخرى يعيد له لاعتبار ويرى بأنه تفوق في ميادين مختلفة. لكن حينما ينتقدنه في مسألة لتجنيد، فهذ رأي فيه لكثير من لصو ب، لأن بن أبي شنب لم يترك رأيا أو موقفا و ضحا في هذ لصدد، لكن في مجال لبحث لعلمي جتهد وبين بأنه كان د ئما يبحث عن بديل للتوجهات لاستشر قية بالميادين لتي بحث فيها و لتي لم يتطرق إليها لاستشر ق. أي تلك لتي كانت تبين لجانب لمضيئ للحضارة لعربية لإسلامية.

17 - محمد بن أبي شنب.- عبد لحميد بور يو، أنظر كتاب : محمد بن أبي شنب لمرجعية لثقافية و لبعد لفكري: أعمال لملتقى لدولي بجامعة لجز ئر.- لجز ئر: لوكالة لافريقية للإنتاج لسينمائي و لثقافي.- **2009**، ص**15**

18 - نفس لمرج، ص **351**

19 - محمد بن أبي شنب.- عبد لحميد بور يو، أنظر كتاب : محمد بن أبي شنب لمرجعية لثقافية و لبعد لفكري: أعمال لملتقى لدولي بجامعة لجز ئر.- لجز ئر: لوكالة لافريقية للإنتاج لسينمائي و لثقافي.- **2009**، ص **11**

20 - فر نسو بويون، مختص في لعالم لعربي، ومدير أبحاث في لمدرسة لعليا للعلوم لاجتماعية بباريس

21 - يزعم مؤلفو هذ لكتاب بتقديم لمستشرقين لفرنسيين، لكنهم ستغنو على لبعض منهم، لا ندري لماذ ؟ وألحقو لكثير من لكتب، من ضمنهم محمد بن أبي شنب، ضمن هذه لموسوعة. فلا نعرف إلى أي مقياس يخضع

حينما أكد على أن حفاظ ابن أبي شنب على هويته الإسلامية «وعدم الدخول تحت راية المواطنة الفرنسية، فإن ابن أبي شنب ابتعد عن التوجه السياسي العام للحكومة الفرنسية التي كثيرا ما كانت تخشى من كل ما يرمز إلى العروبة والإسلام، ولقد عبرت عن خوفها حين أصبح بن شنب منحازا للقومية العربية بعد استضافته سنة 1920 بالمجمع العربي بدمشق» [22]

موقف ابن شنب من الاستشراق من خلال أبحاثه

كل الأعمال التي قام بها العلامة كانت تدل على أنه اختار المقاومة الثقافية»فهو قد ركز خصوصا على الصبغة الحضارية للإسلام التي ينبغي الدفاع عنها لا سيما في ظل مرحلة تميزت بالاضطهاد والهيمنة الثقافية»[23]

كانت جهود الرجل كما يقول الباحث الهادي بووشمة «لا تختلف عمن لحقه من رجال الإصلاح بالجزائر وبلدان المغرب الأخرى، بشكل حاول من خلاله هذا الرجل أن يحافظ ويرمم قيم ومقومات المكون الوطني والاقليمي والديني والهوياتي لأهالي المنطقة، ولم يتوان عن بذل كل جهده في الدفاع عن هذا التوجه، بل أن جميع مشاركاته ومساهماته في المؤتمرات الاستشراقية وكتاباته المتعددة لم تخل من تأكيده لهذه الهوية ومحاولاته لإعادة تراث المنطقة وذاكرتها إلى سكانها»[24]ثم يواصل الباحث مؤكدا « فلا لغته المزدوجة والشاملة للعديد من اللغات، ولا تمكنه من فهم أصول الدراسات الاستشرافية، ولا حتى تمثيله وانتدابه في الكثير من مؤتمراتها أثناه عن بقائه أصيلا بهويته وجذوره، بل أنه من وسط ثورة الاستشراق والمستشرقين، أثبت أنه رجل إصلاحي لتراثه ولوطنه ولعروبته، وسعى في كل كلمة وفي كل لحظة وقف فيها على منابر الخطابة أن يقدم الصورة الصحيحة لتراث أجداده وأصولهم، وذلك بالدليل والبرهان»[25]

نستنتج من كل ما تقدم أن محمد بن أبي شنب،رغم أنه كان يعمل في مؤسسات فكرية لها أهدافها وبواعثها ومراميها، إلا أنه عرف كيف يحافظ على استقلالية فكره ووجهة نظره. وأنه أثرى المكتبة العربية بكتابات وبحوث مميزة وجليلة، وبالتالي يجب أن نفهم بأن «رجلا عالما مثل ابن أبي شنب دخل في معادلة لم تكن دائما سهلة، وهي

هذ لاختيار؟

22 - Dictionnaire des Orientalistes de langue française .- François Pouillon, ; Paris : Kartala .- 2008, page 79- 80

23 - لمقاومة لثقافية مطلع لقرن لعشرين: در سة لترجمة محمد بن شنب لنص في لبيد غوجيا لإسلامية.- لهو ري غز لي، أنظر لكتاب لمشترك: : محمد بن أبي شنب لمرجعية لثقافية و لبعد لفكري: أعمال لملتقى لدولي بجامعة لجز ئر.- لجز ئر: لوكالة لافريقية للإنتاج لسينمائي و لثقافي.- **2009**، ص **19**

24 - لفكر، لهوية و لتأزم في حياة محمد بن أبي شنب: قر ءة سوسيوبيوخر فية.- لهادي بووشمة، أنظر أعمال لملتقى لدولي بجامعة لجز ئر.- لجز ئر: لوكالة لافريقية للإنتاج لسينمائي و لثقافي.- **2009**، ص **57**

25 - لفكر، لهوية و لتأزم في حياة محمد بن أبي شنب: قر ءة سوسيوبيوخر فية.- لهادي بووشمة، أنظر أعمال لملتقى لدولي بجامعة لجز ئر.- لجز ئر: لوكالة لافريقية للإنتاج لسينمائي و لثقافي.- **2009**، ص، **67**

القبول بمكاسب اللغة الفرنسية ومرتكزاتها الثقافية والحضارية ورمى جانبا بكل الغطاءات الاستعمارية»[26]، يواصل الدكتور واسيني مؤكدا: «فقد فرض ابن شنب نفسه في المشهد الثقافي الاستعماري كمفرنس متمكن من اللغة الفرنسية بسبب تكوينه الأساسي، ومعرب مدرك لعظمة هذه اللغة التي أوصلها إلى قارئ لم يكن يعرف عنها الشيء الكثير من خلال منجزاته في مجال الدراسة والتحقيق والترجمة»، ثم يواصل «فقد أظهر محمد بن شنب المنجز الإسلامي الفلسفي والفكري والتعليمي بقوة وبين في دروسه ورسائله العلمية الجهد الكبير الذي قدمه المسلمون للغرب من خلال انتقاله عبر المدارس الجزائرية، من مدرسة قسنطينة الكتانية في 1898، حيث عوض الشيخ المجاوي مدة ثلاث سنوات قبل أن يلتحق بمدرسة الجزائر الثعالبية التي أثر فيها إيجابا من الناحية الثقافية بمعية الشيخ بن سماية وبن زكي مفتي العاصمة، فتح أمامه توصيل المعرفة إلى الغير»[27]

تطرق الكثير ممن تناولوا أعمال العلامة بالبحث والتمحيص على أنه وبالرغم من أنه تحصل على الدكتوراه في الأدب، وصار أستاذا لنفس المادة، «فإنه في الواقع عالم أكثر منه أديب، وبحوثه وإن كانت في موضوعات أدبية فهي بحوث علمية على طريقة علماء المشرقيات، ولا تكاد ترى عليها أية مسحة أدبية، فهي كلها أبحاث في اللغة العربية، وفي الأدب العربي وتاريخه ورجاله ولكنك إذا أنت قرأت بحثا من هذه الأبحاث، فإنه لا يشوقك ولا يغريك بإدمان المطالعة، ولا بالمضي فيها، ذلك بأن أسلوبها أسلوب علمي بحت، لا لذة فيه، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الشيخ غير مشهور بين الأدباء- وأغلبهم من الناشئة- كما هو مشهور بين العلماء»[28]

أما الدكتور صادق خشاب، فيرى أنه «من خلال دراسة وتحقيق ونشر محمد بن أبي شنب لكتب التراث والمخطوطات وكذلك ترجمتها، أراد أن يوفر مادة معرفية للمجتمع والفرد الجزائري، إبان الاستعمار الفرنسي، لأن هذا الشعب كان بحاجة ماسة إلى ما يميزه عن العنصر الأجنبي في ثقافته ودينه وعاداته وتقاليده»[29]

من خلال ما تقدم نرى بأن العلامة لم يكن له طريقآخر غير العمل في ظل المؤسسة الاستشراقية التي كانت سائدة، ليس في الجزائر فحسب، بل في بقاع العالم العربي والإسلامي، وأنه أنجز مجموعة هامة من الكتب المرجعية، ولم يتوقف عن التحقيق والترجمة والتأليف والمتابعة والخوض في موضوعات كان السبّاق فيها مثل عمله حول الكوميدية الالهية التي أهلته لأن يكون، تقريبا، أول عالم عربي يضع بذرة مادة الأدب

26 - محمد بن شنب: لحد ثة لمستعصية.- و سيني لأعرج، أنظر لدكتور محمد بن شنب و لحد ثة.- لمدية: منشور ت مديرية لثقافة لولاية لمدية.- **2013**، ص، **18**

27 - نفس لمرجع، ص. **14**

28 - محمد بن أبي شنب.- عبد لرحمن لجيلالي.- لجز ئر: ديو ن لمطبوعات لجز ئرية.- **1982**، ص. **46**

29 - محمد بن أبي شنب بين لتر ث و لحد ثة.- د. صادق خشاب.- أنظر لدكتور محمد بن شنب و لحد ثة.- لمدية: منشور ت مديرية لثقافة لولاية لمدية.- **2013**، ص، **180**

المقارن، هذه الاجتهادات وغيرها تنم وتعكس شخصية محمد بن أبي شنب القوية الذي سطر من خلالها أهدافا بحثية وعلمية اعتنى بها، تحمل في طياتها خيط قوي هو فرض الهوية العربية الإسلامية، وفتح الأبواب لمن أتوا بعده في مواصلة المشوار الذي بدأه وركز فيه عن الذات العربية.

كلمة عدل في بعض المعاجم زمن محمد ابن أبي شنب

حاولنا أن نوضح فيما سبق أن الرجل تميز ببحوث جادة ومتنوعة، لكن الدكتور محفوظ محتوت، والدكتورة فاليري دولافيجن،[30] قدما بحثا مميزا في مجال رؤية المعاجم الفرنسية العربية التي كانت تعتمد ككتب مرجعية للطلاب والباحثين والمهتمين بالعالم العربي الإسلامي، الصادرة إبان الاحتلال الاستعماري[31]، والتي تطرقت لموضوع القانون أو العدالة، وهو موضوع حساس جدا، إذ قارنا بين معجمين: معجم بولميياآدرايانأوغستان[32]، PAULMIER Adrien– Augustin[33]ومعجم بن سديرة بلقاسم[34]حيث أوضّح الباحثان كيف انتهج بولميي في معجمه المنحى الكولونيالي، رغم أنه رجل قانون، وأنه أوضح كذلك معرفته بميدانه، لأنه أتى بالكثير من الاشتقاقات والمقابلات، غير أنها في نهاية المطاف تؤدي إلى الاعتماد على القانون الفرنسي، وعلى المحاكم الفرنسية، إذ أنها تسير في نفس موقف الاستعمار الفرنسي لدى غزوه للجزائر، الذي أكد على احترام مؤسسة العدل القائمة والتي كانت تدير شؤون المواطنين الجزائريين، وذلك بوجود قضاة ومجالس وجماعات، لكن المستعمر بدأ يفرض قوانينه رويدا رويدا، فأخذت بعض الكتابات تسير في نفس النهج، وهذا ما قام به «بولميي»، وتتبعه ابن سديرة، كما يؤكد على ذلك الباحثان فإن المقابلات والاشتقاقات التي أتى بها قليلة، لكنها تصب في نفس اتجاه «بولميي»، رغم أنها تشير إلى العدل والشرع الإسلامي، لكن في إطار قانوني ومؤسساتي فرنسي «إن هذين المعجمين يربطان الأهالي بالعدالة الفرنسية حتى تعالج مشاكلهم أمام محاكم فرنسية التي تقدم كبديل لا مناص منه»[35]، يجب الإشارة إلى أن المقصود من البحث عن كلمة

30 - Sans et interprétation du mot justice dans un corpus de dictionnaire bilingues de la période coloniale en Algérie.- Mahfoud MAHTOUT, et Valérie DELAVIGNE. Voir le lien :http://www.licorn-ubs.com/jlc7/ACTES/Mahtout_etal_JLC13.pdf

31 - للكلمات لمثبتة في لمعاجم و لمر جع قوة كبيرة يجب أخذها بعين لتفحص و لاعتبار، لأنها تعكس رؤية تعبر عن وجهات نظر مدروسة بشكل محبوك وموجه للقارئ و لباحث و لمطلع.

32 - كان قاضيا في فرنسا ثم نتقل إلى لجز ئر

33 - Dictionnaire français- arabe, idiome parlé en Algérie.- PAULMIER Adrien- Augustin.- Paris : Hachette.- 1850

34 - Dictionnaire français – arabe de la langue parlée en Algérie, BEN SDIRA Belkassem.- Alger : Adolphe Jordan.- 1910

35 - Sans et interprétation du mot justice dans un corpus de dictionnaire bilingues de la période coloniale en Algérie.- Mahfoud MAHTOUT, et Valérie DELAVIGNE. P 14 Voir le lien http://www.licorn-ubs.com/jlc7/ACTES/Mahtout_etal_JLC13.pdf

عدل «أو عدالة،هو معرفة الأهداف المعلنة وغير المعلنة للمشروع المعجمي نفسه بكل أبعاده، ...وهي تحيل عند بولميي إلى نظام العدالة كما كانت تنظر إليه المؤسسة الكولونيالية، بواسطة محامين ونظام عدالة استعماري»[36]. دون الأخذ بعين الاعتبار مشاكل المواطنين الجزائريين الذين كانت لهم عدالة خاصة تنظر في أمورهم انطلاقا من ثقافتهم ومشاكلهم, ولذا فإن الخطاب الأيديولوجي «المجسد في المعجمين يعتبر كآلة بيداغوجية تربوية الغرض منها الانتشار، مما يبين المعاملات الاستعمارية بشكل احتقاري للمؤسسات الأهلية، وبالتوازي فإنها تربط كلمة عدالة بالمحاكم الفرنسية»[37]

هل سار ابن أبي شنب على نفس المنوال، هذا ما أردنا فهمه باعتمادنا على المعجم الذي ألفه مع «مارسولان بوصيير Marcelin BEAUSSIER[38]»[39]. وفي الحقيقة فإن ابن أبي شنب هو الذي راجعه وصححه وأضاف فيه، مما يعني أن ما أتي في متن هذا المعجم هو عمل مشترك، وعندما نطلع على كلمة عدل نجد إشارة إلى العدل بينهما في القسمة، وإلى العدل في المشورة، وإلى العادل، أي أعدل بين، وتعادل، بالعدل، العدل المرضي، أو بشهادة عدلين، او لدى النظارة العدلية (يعني بمثابة وزارة العدل)، من أهل العدل والرضى، عادل بالشهادة، إلى غير ذلك من الاشتقاقات والمعاني التي يأتي على ذكرها العلامة، دون الإشارة لا من بعيد ولا من قريب إلى العدل الفرنسي، أو المؤسسات القانونية الفرنسية كما رأينا في المعجمين السابقين، وهذا يحسب له لأنه استعمل الموضوعية ودقة المعاني، دون أن يجاري المعجمين المذكورين واللذين صدرا منذ عدة سنوات قبل معجمه، وهذا معطى مهم، لأنه يبين موقف العلامة العلمي البعيد عن الإملاءات الاستعمارية، وأن الرجل لم يكن مرتبطا في بحوثه بالتوجهات الاستشراقية.

خاتمة:

لا شك أن الأبحاث اللغوية التي قام بها محمد بن أبي شنب، تبين موضوعية ورزانة المؤلف كونها لا تسير في الطريق الذي رسمه المستشرقون دون التمحيص والتحليل والعودة إلى المرتكزات الأساسية التي كونت الحضارة العربية، ألا وهو الإسلام المنفتح على العالم والمبني على التواصل مع الآخر دون أي عقدة نقص، والذي كان

36 - Sans et interprétation du mot justice dans un corpus de dictionnaire bilingues de la période coloniale en Algérie.- Mahfoud MAHTOUT, et Valérie DELAVIGNEp 15. Voir le lien :http://www.licorn-ubs.com/jlc7/ACTES/Mahtout_etal_JLC13.pdf

37 - Ibid p 16

38 - ولد لمستشرق مارسلان بوصيي (**1873 -1921**) في مرسيليا، تابع در سته باللغتين لفرنسية و لعربية في باريس وتونس، ذهب إلى لجز ئر كعسكري، و حتل عدة مر كز، هلته لأن يكون مترجما، عرف بالمعجم لذي لفه صحبة بن بي شنب

39 - Dictionnaire pratique arabe- français contenant tous les mots employés dans l'arabe parle en Algérie et en Tunisie. .Ainsi que le style épistolaire. Les pièces usuelles et les actes judiciaires.- Marcelin BEAUSSIER, Nouvelle 2ditionm revue, corrigée et augmentée par M. Mohamed BEN CHENEB .- Alger : Ancienne maison Bastide- Jordan.- 1931, p 637- 638

يدافع عنه العلامة قولا وعملا ورؤية موضوعية راسخة.

فرض الدكتور العلامة محمد بن أبي شنب نفسه في ميدان البحث العلمي في زمن الاستعمار، حيث لم يكن للمفكرين الجزائريين بخاصة، والمفكرين العرب بعامة، أي مجال لممارسة العمل الثقافي والأكاديمي. ومع ذلك فقد ارتقى بفكره إلى مستوى عال جدا نافس فيه كبار المستشرقين، حتى رأى البعض في شخصه وأفكاره وكأنه ينتمي إلى عائلة المستشرقين تقليلا من شأنه.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن هذا المفكر الأصيل دخل ميدان البحث العلمي بناء على معطيات موضوعية برز فيها المستشرقون وقدموا للناس - من خلال بحوثهم ونظراتهم- صورة عن العالم العربي والإسلامي في كم من المعطيات والبحوث والنتائج وفق منهاج خاص بهم يجمع بين ما هو علمي، وما هو استكشاف يخدم المصالح الاستعمارية.

لم يكن هذا الرجل المقتدر أداة بين أيدي هؤلاء الباحثين الذين ولجوا عالمنا من كل حدب وصوب، بل تميز بشخصيته الفذة ورؤيته الصائبة التي سخّرها في خدمة التراث الإسلامي وإثبات الهوية الحضارية والفكرية لأمتنا متحديا بذلك عصر الظلام الذي خيم على أمتنا مشرقا ومغربا.

تبرز عبقرية محمد بن أبي شنب في كونه استفاد من مناهج المستشرقين العلمية متناولا نفس مواضيع البحث، ولكن بروح استقلالية تكشف الجانب الإيجابي في تاريخ الأمة العربية. وكانت كتاباته تتجه إلى قارئين : القارئ المستشرق الذي وجد ذاته في كتابات بن أبي شنب (المنهج والعلم والمادة)، والقارئ العربي المتطلع إلى فهم وإدراك روح ثقافته وانتمائه. وقد ساعده على ذلك موسوعيته العلمية واللغوية .. وأنه اعتمد هذه المعارف لإثبات الذات بصمت ومثابرة، وهي بمثابة سلاح أوضح فيه مقدرته ومهارته، كما رأينا في تطرقه إلى كلمة عدالة التي كانت تشير إلى مؤسسة وضفها الاستعمار لخدمة مصالحه، في كل الميادين سواء كانت عن طريق القوة، عندما أوقف الجهاز العدلي الذي كان المواطنون الجزائريون يستخدمونه منذ قرون، أو تجييش المؤسسات الثقافية، أو ما يسمى بالعلوم الكولونيالية لخدمة أيديولوجيته القمعية، ومن ثم استعمل الاستشراق في خدمة هذه المؤسسة.

إن أعمال محمد بن أبي شنب يربطها خيط معرفي موضوعي، وغير مساير للمنظومة الاستشراقية، بالضرورة، مثلما رأينا مع كلمة عدل، التي أنتهج فيها طريقا غير تلك التي انتهجاها زميلاه ومن أتوا من بعدهم وأخذوا يعتبرون أن كل ما له علاقة بحقوق الإنسان والعدالة هو من الخصال الفرنسية ليس إلا.

المراجع:

1- الاستشـراق، إدوار سـعيد، ترجمـة كمـال أبـو ديـب.- بيروت: رجل الاستشـراق : مسـارات اللغـة العربيـة فـي فرنسـا,- دانيال ريغ، ترجمـة الدكتور إبراهيـم صحراوي.- الجزائر: دار التنوير 2012

تاريخ الجزائر الثقافي.- أبو القاسم سعد الله.- بيروت: دار الغرب الإسلامي.-

محمـد بـن أبـي شـنب.- عبـد الحميـد بورايو، أنظـر كتـاب : محمـد بـن أبـي شـنب المرجعيـة الثقافيـة والبعـد الفكري: أعمال الملتقى الدولي بجامعـة الجزائر.- الجزائر: الوكالة الافريقية للإنتاج السينمائي والثقافي.- 2009

المقاومـة الثقافيـة مطلـع القـرن العشـرين: دراسـة لترجمـة محمد بن شـنب لنص في البيداغوجيا الإسلامية,- الهواري غزالي، أنظر الكتاب المشترك: : محمد بن أبي شنب المرجعيـة الثقافيـة والبعـد الفكري: أعمال الملتقى الدولي بجامعـة الجزائر.- الجزائر: الوكالة الافريقية للإنتاج السينمائي والثقافي.- 2009

الفكر، الهوية والتأزم في حياة محمد بن أبي شنب: قراءة سوسيو بيوغرافية.- الهادي بووشـمة، أنظـر أعمـال الملتقـى الدولـي بجامعـة الجزائـر.- الجزائر: الوكـالـة الافريقية للإنتاج السينمائي والثقافي.- 2009

محمد بن شنب: الحداثة المستعصية.- لعرج واسيني، أنظر الدكتور محمد بن شنب والحداثة.- المدية: منشورات مديرية الثقافة لولاية المدية.- 2013،

محمـد بـن أبـي شـنب,- عبـد الرحمـن الجيلالـي.- الجزائـر: ديـوان المطبوعـات الجزائرية.- 1982،

محمد بن أبي شنب بين التراث والحداثة.- د. صادق خشاب,- أنظر الدكتور محمد بن شنب والحداثة.- المدية: منشورات مديرية الثقافة لولاية المدية.- 2013،

1-Sémiothique de la doxa dans les sciences sociales sur le Maghreb ; De Charles- André Julien à Germaine Tillon.- Smail DJAOUD.- Université Paris X Nanterre.- Ecole Doctorale connaissance, langage, Modélisation. Laboratoire Modèles, Dynamiques, Corpus (MoDyCO) .- Nanterre.- 2007

2-Mohamed bencheneb : ses écrits et son œuvres (textes recueillis par Ali Tablit, Tayeb OuldAroussi).- Alger : université d'Alger.- 2010

3- Dictionnaire des Orientalistes de langue française .- FrançoisPouillon, Paris : Kartala .- 2008,

5- Dictionnaire français- arabe, idiome parlé en Algérie - PAULMIER Adrien-Augustin - Paris : Hachette - 1850 Dictionnaire français – arabe de la langue parlée en Algérie, BEN SDIRA Belkassem - Alger : Adolphe Jordan - 1910

6- Sans et interprétation du mot justice dans un corpus de dictionnaire bilingues de la période coloniale en Algérie.- Mahfoud MAHTOUT, et Valérie DELAVIGNE. Voir le lien : http://www.licorn-ubs.com/jlc7/ACTES/Mahtout_etal_JLC13.pdf

7- Dictionnaire pratique arabe- français contenant tous les mots employés dans l'arabe parle en Algérie et en Tunisie ..ainsi que le style épistolaire. Les pièces usuelles et les actes judiciaires.- Marcelin BEAUSSIER, Nouvelle 2ditionm revue, corrigée et augmentée par M. Mohamed BEN CHENEB .- Alger : Ancienne maison Bastide- Jordan.- 1931

محمّد بن أبي شنب ومهامّ دراسة الثّقافة الجزائريّة التقليديّة: اكتشافي لكنوز الجزائر الحضاريّة

د. ديميتري ميكولسكي / أكاديميّة العلوم الروسيّة -موسكو

إنّني شخصيّا كنت قد عرفت اسم محمّد بن أبي شنب، أو بن شنب عندما كنت أقرأ بانتظام المقالات الواردة في الطبعة الأولى لـ «الموسوعة الإسلاميّة». فمنها مثلا المقال المكرّس لخليل بن أحمد والمقال المكرّس للكسائيّ، كما هو معروف طالعت هذه الطبعة من «الموسوعة الإسلاميّة» في الثلث الأوّل من القرن العشرين والتّي هي عبارة عن أثر استشراقيّ فاذّ وجوهريّ بالنسبة إلى كلّ من يرغب في التعمّق في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ذلك وكان سبب اهتمامي بالموسوعة يكمن في عكوفي على استقصاء وترجمة آثار»الرحّالة الكبير والمؤرّخ الجليل» المسعوديّ. وبكلّ صراحة كنت آنذاك أجهل تماما شخصيّة العلاّمة الجزائريّ الكبير. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ المعلومات التّي كانت تتوفّر لديّ عن الجزائر كانت قليلة لا تخرج عن نطاق البرنامج الدراسيّ الجامعيّ. فكان يغلب عليّ الظنّ لجهلي بأنّ الجزائر هي بلاد عربيّة كانت قد ضيّعت هوّيّتها العربيّة نتيجة ما كانت تقاسيه من النير الاستعماريّ الساحق والمديد. حيث أيضا كانت فرص التعرّف على الجزائريّين الذين كانوا يزورون الاتّحاد السوفياتيّ السابق قليلة، إذ كان المفروض أن يرافقهم في أغلب الأحيان مترجمون من مجيدي اللغة الفرنسيّة وليس المستعربون.

ثمّ جاءت الأزمات المختلفة عمّا كان في السابق.فجلبت هذه الأزمنة مع كلّ عيوبها إمكانيّات أكثر للقيام بالزيارات إلى الوطن العربيّ. هذا وفي آخر الأمر قد تسنّت لي فرصة القيام برحلة إلى البلاد الجزائريّة، وذلك في أوائل سنة 2008 للمشاركة في ندوة علميّة مكرّسة للدراسة التقارنيّة للتطوّر الاجتماعيّ في الجزائر وفي روسيا الاتّحاديّة. ثمّ توالت زيارات أخرى. فيا له من منظررائع من الثقافة العربيّة الجرائريّة الأصيلة قد أشرق أمام عينيّ!

هذا وبفضل المعلومات التّي وقعت في متناول يدي، سواء إن كانت الروايات الشفاويّة أم المعلومات الواردة في كتاب «محمّد بن أبي شنب: المرجعيّة الثقافيّة والبعد الفكريّ» قد ارتسمت أمامي هذه الشخصيّة العلميّة والثقافيّة الجبّارة التّي كانت تزامن بل وترمز لفترة جوهريّة في تاريخ الجزائر والوطن العربيّ على حدّ سواء، وهي فترة تجاوز الخطاب التقليديّ (أو بالأصحّ الأسلوب الأدبيّ المعرفيّ التقليديّ للتعبير) والانتقال إلى الخطاب المقتبس من الغرب. فهناك في الوطن العربيّ عدد من المفكّرين الملمّين بالثقافة العربيّة على وجهيها الوطنيّ والإقليميّ الذين سلكوا مثل هذا الدرب. فمن بين أبرزهم باستطاعتي أن أذكر على سبيل المثال العلاّمة التونسيّ حسن حسني عبد الوهّاب والعلاّمة العراقيّ السيّد عبد الرزّاق الحسنيّ وأيضا الأديب المصريّ العظيم

طه حسين. فمن المعروف أنّ كلاّ من هؤلاء العلماء العرب كانوا على التراسل مع المستعرب الروسيّ البارز إغناتيوس كراتشكوفسكي ومع غيره من أقطاب العلم الاستشراقيّ الأوربّيّ الذين كانوا يهتموّن بتطوّر الفكر والأدب العربيّ للعصر الحديث.

ويجب الإشارة بهذا الصدد إلى أنّ التغييّرات الجسيمة التّي كانت تعمّ في فترة الأستاذ محمّد بن أبي شنب الثقافة العربيّة، لم تكن تشمل فحسب مضمار العلم إنّما أيضا وحتّى يمكن القول بالدرجة الأولى كانت تحتضن الأدب والصحافة، حيث كانت تتولّد أنواع أدبيّة جديدة وكان ينشأ طراز جديد من الخطاب.

ذلك ولا ريب في أنّ العلم الإنسانيّ الجزائريّ المعاصر هو وليد ووريث المبادئي والآثار التي كان قد وضعها الأستاذ محمّد بن أبي شنب. وهذا ما قد تيقّنت به أثناء أسفاري في البلاد الجزائريّة.

هذا ولا غرو في أن نباشر الحديث عن هذه التركة العظيمة بالكلام عن علم التأريخ الذي كما كان يرى الأوائل إنّما هو من أكثر العلوم نفعا إذ نكسب منه خبرة السالفين وعبرة السابقين. كما أنّ التاريخ من أهمّ عوامل تربية حبّ الوطن، الذي هو من الإمان. فبهجت غاية البهجة أثناء تجوّلاتي في الجزائر عندما شاهدت عيانا أنّ المثقّفين الجزائريّن لهم في حالات كثيرة قسط كبير من الاطّلاع على أصول التأريخ العربيّ الإسلاميّ. فصديقي الحميم جلاّلي خلاّص، وهو من أبرز الأدباء الروائيّن الجزائريّن المعاصرين، كان قد أسرّ إليّ مرّة بأنّه من المفتونين بالمؤرّخ الجليل والأديب البارع المسعوديّ، وبالأخصّ بالمقدّمة النظريّة لـ«مروج الذهب»التّي يعتبرها من أكثر الأعمال العربيّة الإسلاميّة عبقريّة. فكان هذا الاعتراف بالنسبة إليّ شاهداعزيزا وحجّة قاطعة لكمال آثار المسعودي وأهمّيّتها للثقافة المعاصرة في الوطن العربيّ، إذ شخصيّتي كمستعرب قد تكوّنت بتأثير قويّ من طرف هذا المفكّر والمؤرّخ والقصّاص العظيم، إذ كانت تركته ولا تزال موضوع أبحاثي وترجماتي.

أمّا زميلي الجزائريّ الآخرالذي كنت قد تعرّفت عليه أثناء زيارتي الأولى إلى الجزائر في أوائل 2008، وهو الدكتور أمين شفير، أستاذ الاقتصاد في جامعة الجزائر، فهو من المعجبين بأعمال المؤرّخ وعالم الجغرافيا المعروف المقريزيّ، الذي قد خضرم القرنيين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديّين في مصر وقد تتلمذ على النجل العظيم لشمال إفريقيا ابن خلدون.

وبعد نيل الاستقلال ظهر في الجزائر كتاب يؤرخ للبلاد، وهو «تاريخ الجزائر العامّ». وواضع هذا المؤلّف المفيد شيخ المؤرّخين الجزائرّين وعمدتهم عبد الرحمن بن محمّد الجيلالي (1908—2010). هذا وحياة هذا الطود من الثقافة الجزائرّية الأصيلة شأنها شأن جمّة آثاره جديرة بالنبذة المفصّلة الخاصّة. فمن المعروف أنّه قد نشأ في الجزائر العاصمة وينحدر من الأسرة العريقة المنسوبة إلي المتصوّف الشهير عبد القادر الجيلاني(1077 –1166) وأنّه كان من بين أساتذته الأستاذ محمّد بن أبي شنب. لقد

وصفه صديقي الأديب جلاّلي خلاّص شيخ المؤرّخين الجزائريّين برجل عاصميّ يجمع بين معرفة القرآن والحديث والأدب والتأريخ والفقه وبين الحذق في ضرب العود. وبخصوص «تاريخ الجزائر العامّ» أن شاء الله سأقدّم ورقة خاصّة. إنّما إذا أردنا أن نلخص فيه القول فيجب الإشارة إلى أنّ هذا الأثر ينطوي على عقيدة التأريخ الوطنيّ الجزائريّ علاوة على السرد الوافي للأحداث التأريخيّة. فيرى الأستاذ الجيلالي أنّ أساس المسيرة التاريخيّة في الجزائر من أقدم العصور هو القوم الجوهريّ القاطن في ربوعه وهم الأمازيغ، أو البربر كما كان تسمّيهم الرومان. وكانت الأقوام الدخيلة الأخري تنضمّ إلى هذا العرق الجوهريّ، وهم الفنيقيّون الذين قد انحدر منهم القرطاجيون والرومان والفندال والبيزانطينيّون (الروم) والعرب والعثمانيّون والفرنسيّون مع سائر الأوروبيّين. لقد كانت بعض الأقوام الدخيلة تسعى إلى الالتصاق بالأمازيغ وبلورة مجتمع يشمل الجميع (كالفنيقيّين والفندال والعرب والعثمانيّين)، حيث كان البعض الآخر(من أمثال الرومان والفرنسيس) على غرار ذلك ترمي استبداد الأهالي الأصليّين استبدادا استعماريّا. فأصل الأستاذ الشيخ محمّد بن أبي شنب خير دليل على تلاصق عنصرين من العناصر المكوّنة للشخصيّة الجزائريّة المعاصرة، إذ ينتسب معا الى العثمانيّين والعرب، أى ربّما كان من أبناء طائفة القرامنلي. فهناك طوائف جزائريّة منحدرة من الأمازيغ والعثمانيّيين (كما هو الحال في منطقة واقعة شرقيّ الجزائر العاصمة بالجوار ممّا يسمّى بإقليم القبائل). فعدد لا بأس به من معارفي المثقّفين الجزائريّين لهم أصول أمازيغيّة، حيث قد تبنّوا الثقافة العربيّة. فمن بين أكثرهم شهرة في الثقافة الجزائريّة المعاصرة الأديب البارز الراحل عبد الحميد بن هدّوقة. وطبعا نجد بين الجزائريّين أبناء العرب الواردين في البلاد أثناء عهود شتّى، وهي فترة الفتوحات الإسلاميّة وعهد غزو الهلاليّين وحقبة الزحف النصرانيّ علي الممالك العربيّة الأندلسيّة، فبينهم من يعتقد أنّ سلفه كانوا قد استوطنوا في شمال إفريقيا حتّى قبل الإسلام في أيّام التبّع اليمانيّ. . ومع ذلك فهناك في الجزائر طوائف أمازيغيّة قد احتفظت بهوّيّتها الأصيلة، من أمثال المزاب والشاويّة وغيرهم. فمع ذلك تكوّن كلّ هذه العناصر الأمّة الجزائريّة المعاصرة التّي تحتفظ بوحدتها بالرغم من كافّة التحدّيّات.

فإذا عدنا إلى «تأريخ الجزائر العامّ» فوجدنا أنّه من المهمّ جدّا أنّ الفترة الإسلاميّة خاصّة في تأريخ المغرب الأوسط (أي الجزائر فيما بعد) يسردها المؤلّف حسب الأسر الحاكمة وأبنائها. فيجب الإشارة إلى أنّ مثل هذا التركيب النصّيّ منتشر في آثار التأريخ العربيّة الإسلاميّة التقليديّة. معنى ذلك أنّ الأستاذ الجيلانيّ تتابع من هذه الناحية أسلوب كتابة التأريخ العربيّ الإسلاميّ. ومن الناحية الأخري، وذلك خاصّة في مجال تقديم تأريخ الجزائر القديم يستفيد واضع الكتاب من مؤلّفات العلماء الأوربيّين المتخصّصين في هذا الفنّ. ونرى في ذلك ميلا بيّنا إلى الخطاب العلميّ الحديث وعلى تجاوز لحدّ جسيم للخطاب العربيّ الإسلاميّ التقليديّ. ومن المتبيّن أنّه يسلك الأستاذ الجيلاني في

هذا المضمار مسلك الأستاذ حسن حسنيّ عبد الوهّاب، واضع «خلاصة تأريخ تونس». ويتّسم أثر الأستاذ الجيلاليّ أيضا بعدم وجود مختلف الخرفات والأقاصيص الخياليّة في نصّه، ممّاهي صفة مميّزة من «خلاصة تأريخ تونس» أيضا. وفي رأيي قد تكوّنت هذه الميزة بتأثير عقيدة مفكّر شمال إفريقيا العظيم ابن خلدون، حيث أنّها تتطابق أيضا مع الخطاب الحديث في علم التأريخ عامّة وفي الاستشراق خاصّة.

إذا فنشاهد في «تأريخ الجزائر العامّ» توّجها إلى الخطاب الاستشراقيّ الحديث مع الاحتفاظ السافرلبعض قواعد الخطاب التقليديّ الأصيل في مجال علم التأريخ.

إنّ المسألة الأخرى التّي واجهتها أثناء «فتوحاتي الجزائريّة» هي مسألة االتراث الجزائريّ الشعبيّ الحيّ الذي هو عبارة عن احدى مميّزات ثقافة هذا القطر المحروس، حيث كان الشيخ الأستاذ محمّد بن أبي شنب من النجوم الظاهرة في استقصاء هذا التراث.

هذا ومن غير الجدل فإنّ جوهر التراث الجزائريّ الشعبيّ هو الشعر الشعبيّ. ومن المعروف أنّ هناك تقليدان للشعر الشعبيّ العربيّ في الجزائر، وذلك شعر أهل المدن، أي «قصائد القصبة»، وشعر البدو أو أبناء البدو، وهم سلالة بني هلال الذين كانوا قد استوطنوا في بلاد المغرب الأوسط في القرن الحادي عشر الميلادي.

لقد علمت من الرواية الشفويّة لزميلي وصديقي الجزائريّ الحميم الدكتور الأستاذ عبد الحميد بورايو بأنّ «شاعر الحاضرة» لا يزال يتمتّع بقسط كبير من الاحترام بين أهل المدينة أو الحيّ الذي يسكن فيه. فإذا برع واشتهر فتسعي الإدارة المحّليّة بأن توفرّ له وظيفة ما كي يكسب قوته ويتفرّغ للإبداع الشعريّ تفرّغا كاملا.

و في أواخر سنة 2008، عندما شاركت في مؤتمر الجزائر للترجمة الأدبيّة شاءت الأقدار بأن أشتري كتاب أحمد أمين دلاّئ «أغاني القصبة»[1] لقد وجدت في هذا الأثر القيّم ليس فحسب نصوص أهمّ الأغاني الجزائريّة التقليديّة السائرة في المدن مع الشرح الوافي والترجمات الدقيقة إلى اللغة الفرنسيّة، إنّما أيضا دراسة مفصّلة واردة في المقدّمة. فكتسبت من تلك الدراسة ليس فحسب معرفة أمينة لتأريخ تطوّر الثقافة الغنائيّة في البلاد الجزائريّة بل وفي شمال إفريقيا جمّة، إنّما أيضا تأمّلات في نشوء الملحون، وهي اللغة الشعريّة الغنائيّة الخاصّة. فيبرهن المؤلّف بأنّ الملحون ليس بظاهرة مقتبسة من بلاد الأندلس إنّما قد تكوّنت في شمال إفريقيا وفيما بعد قد انتشرت شرقيّ الوطن العربيّ مع الأسلوب الغنائيّ والأنواع الشعريّة التّي تنظم على أساسها الأغاني.

و مع ذلك، كما شاهدت، لا يمكن نفي وجود العنصر الأندلسيّ القويّ في الثراث الجزائريّ الموسيقيّ الغنائيّ ذلك وأثناء حضوري أعمال ذلك اللقاء رأيت جوقة تقليديّة

1 Dellai A.-A. Chansons de la Casba. Alger. Enag Editions, 2006.

وأصغيت إلى عزفها وغنائها كما استمتعت بمشاهدة الرقص، وذلك، كما أفهمني الإخوان الجزائريّون، بأسلوب أندلسيّ خالص.

أمّا الشعر البدويّ، فأيضا قد اكتسبت المعارف الأوّليّة عن تداوله في الجزائر الراهنة من الأستاذ الدكتور عبد الحميد بورايو. لقد روالي بأنّ اللغة الشعريّة المستعملة في الشعر البدويّ هي لغة خاصّة مختلفة عن الملحون وهي اللغة المعتمدة على اللهجات البدويّة المنتشرة في شمال إفريقيا حاليّا وهي اللهجات التّي جلبها بنو هلال وبنو سليم أثناء غزوتهم الشهيرة إلى شمال إفريقيا. فالشعراء البدويّون، كما أفاد الأستاذ الدكتور بورايو، عادة يعرضون نتائج إبداعاتهم في الأعراس وأحيانا يتطرقون فيها المواضيع الشاقّة التّي غالبا لا تناقش في أنواع الخطاب الشفويّ الشعبيّ الأخرى، من أمثال المواضيع الغراميّة. والمعروف أنّه من أشهر وأكمل تلك القصائد البدويّة الغراميّة هي «الحيزيّة» التّي صارت موضوع بحث المستشرقين في النصف الثاني للقرن التاسع عشر الميلاديّ. إنّما أثناء زيارتي للجزائر العاصمة في ديسمبر 2008 قد علمت أنّ الملحمة لا تزال تتداول شفويّا بين أهالي منطقة الزاب، وهم أبناء حمير وأبناء هلال. فقد وقعت هذه المعلومات القيّمة تحت متناول يدي بفضل زميل جزائريّ فاضل محترم، وهو الصحفيّ المجيد محمّد بن ناجي، الذي رواني كثيرا عن منطقة الزاب ومعالمها ومحاسنها. كما شرّفني بتقديم هديّة سنيّة وهي نسخة من «حيزيّة» من تسجيل وإعداد الأستاذ أحمد الأمين وتقديم الدكتورة الأستاذة روزلين ليلى قريش. فقد كتبت على الأساس هذه المعلومات الميدانيّة والكتابيّة مقالا وسّع تصوّراتنا في روسيا عن الواقع الثقافيّ الجزائريّ.

أمّا الجانب الآخر للشعر البدويّ المتداول في شمال إفريقيا فهي الملحمة الشهيرة «سيرة بني هلال». إنّه بطبيعة الحال أثر معروف لما يسمّى بالأدب العربيّ الشعبيّ، فتتوفّر معلومات وافية عنها في كتب روسيّة مكرّسة للتأريخ العامّ للأدب العربيّ. أمّا العلم الأكاديميّ الجزائريّ ففي إطاره قد صارت الروايات المسجّلة لهذه الملحمة قد صارت موضوع البحث الشامل للأستاذة الدكتورة روزلن ليلى قريش، وذلك «مفهرسة سيرة بني هلال» المتكوّنة من جزئين. فتسنّت لى فرصة الحصول على نسخة من هذا المؤلّف الممتاز بفضل الدكتور الأستاذ عبد الحميد بورايو. ففي رأيي ربّما قد كانت الأستاذة قريش إذا كانت تعكف على كتابة هذا الأثر مستوحاة ب»فهرس المواضيع والعناصر السرديّة لألف ليلة وليلة» لنيقيتا يليسييف Nikita Elisseeff ، وهو المستعرب الفرنسيّ المشهور من الأصل الروسيّ.

ذلك وبخصوص نشوء وتبلور الملحمة قد علمت من الأستاذ عبد الحميد بورايو أنّ الباحث المصريّ الراحل عبد الحميد يوسف كان قد أثبت أنّه في غضون الثقافة العربيّة الإسلاميّة كان المفكّر المغاربيّ العبقريّ إبن خلدون أوّل من أشار إلى وجود الشعر البدويّ المختلف عن الشعر العربيّ الكلاسيكيّ كما لاحظ انتشار الأقاصيص

والمقاطع الشعريّة المكرّسة للغزو الهلاليّ لشمال إفريقيا. فتذكر في هذه القصص والمقاطع أسماء أهمّ شخصيّات السيرة. وكانت هذه الموادّ الشفويّة منتشرة بين أبناء الهلاليّين القاطنين في شمال إفريقيا أيّام ابن خلدون. وطالما ينعدم الكتاب المشار إليه للأستاذ عبد الحميد يوسف في مكتبات موسكو أخذت ببالي أن أستقصي موادّ ابن خلدون شخصيّا معتقدا أنّه في الإعادة الإفادة على كلّ حال. فتبيّن لي من خلال دراسة الأجزاء الخاصّة بذلك في «المقدّمة» وفي «التأريخ» للعلاّمة المغاربيّ. أنّ أكثريّة المعلومات التّي يوردها ابن خلدون بخصوص بني هلال هي المعلومات ذات الطابع الآثنولوجيّ والتابع الفوللكلورستيّ. إذا فيسجّل ابن خلدون ظاهرة تداول «السيرة» الشفويّة في عصره، أي في القرن الرابع عشر الميلاديّ. فنشاهد تداول السيرة» الشفوية في الصعيد وشمال إفريقيا في أواخر القرن العشرين وربّما حتّى الآن. وبهذا الخصوص عليّ أن أعترف بأنّ المعلومات عن التداول الشفويّ لـ «لسيرة» في الصعيد وشمال إفريقيا التّي وردت إليّ من الأستاذ بورايو قد صارت فعلا اكتشافا كبيرا بالنسبة إليّ إذ يدلّ ذلك عن حيويّة الثقافة الشعبيّة التقليديّة. أمّا الموادّ الواردة عند ابن خلدون فتبرهن استمراريّة الثقافة الشعبيّة في شمال إقريفيا وتسلسلها على الأقلّ من القرن الحادي عشر الميلاديّ إلى أيّامنا هذه.

فخير دليل على ذلك كتاب الباحث الليبيّ علي محمّد برهانة في تداول روايات «السيرة» في ربوع ليبيا في ثمانيّات وتسعينيّات القرن الماضي. لقد حصلت على هذا الكتاب أيضا بفضل الأستاذ بورايو. فاالله أعلم بما صار بهذا التقليد الشعبيّ وعقب الأحداث المهيلة التّي أصابت تلك البلاد، إنّما تبرهن قدوةالجزائر بأنّ التقاليد الشعبيّة ليست سريعة التلف بالرغم من نوائب الدهر. فعلمت من أعمال الأستاذ عبد الحميد بورايو أنّ «السيرة» لا تزال متداولة في الجزائر أيضا، وإن كان بأشكال مختلفة عن تقاليد تداولها في البلدان المغاربيّة الأخرى.

كما علمت من مؤلّفات الأستاذ عبد الحميد بورايو أنّه قد تمكّن من تسجيل روايااتان عربيّتان لـ «السيرة» (بالقرب من الحدود مع تونس) ورواية أمازيغيّة (في منطقة القبائل الكبرى). فينقسم السرد في كلّ هذه الروايات إلى عدّة المواقف (اي المقاطع) التّي ينشط فيها بعض الشخصيّات المعروفة في الروايات المطبوعة والمخطوطة لـ «السيرة». أنّما تحمل هذه المواقف طابعا مستقلاّ وتكتسب أحيانا صفات حكاية فولكلوريّة. ويهتمّ الأستاذ بورايو بالصورة الخاصّة بالموقع التالي الذي ورد في الرواية الأمازيغيّ: بوسواس عجوز شريرة قد تمّ تبديل ذياب الرضيع، وهو نجل الأمير غانم الهلاليّ، بابن مولود للزيناتي خليفة، فيتربّى كلا الولدين عند غير أبويهما. فمرّة يرى غانم الولدين يلعبان. فيتخيّل ابنه المزعوم بأنّه حدّاد و»يضرب الحديد بالحديد»، أمّا ابن الزيناتي خليفة المزعوم فيتخيّل بأنّه فارس ويركب العصا. فيشخّص الأميرغانم ولده الحقيقيّ ويستعيده إلى بيته. إنّ هذا الموقف يحمل بطبيعة الحال طابعا فولكلوريّا

محضا، إذ إنّه عبارة عن العنصر السرديّ الفولكلوريّ المنتشر عند شعوب شتّى، بما في ذلك في الفولكلور السرديّ الروسيّ، وهذا العنصر السرديّ مسجّل في «فهرس العناصر السرديّة الفولكلوريّة» للأستاذ الأمريكيّ ستيث تومبسون (تبديل ابن ملك بابن حدّاد)[2]. أمّا الباحث الجزائريّ فيشير إلى أنّ هذه القصّة، وإن تدلّ إلى تفوّق مكانة البادي على مهنة الحاضر، إنّما مع ذلك تشهد بتكوّن مجتمع مشترك شمل أنباء الحضر وأبناء البدو على حدّ السواء. ويشير إلى أنّه ليس صدفة بأنّ صاحبة الرواية الامازيغيّ هي السيّدة زهرة سيدي أحمد المنتمية إلى طائفة الأشراف. ومن المعروف أنّه كان أبناء هذه الطائفة كثيرا مايحتلّون منزلة المابطين الاجتماعيّة، أي مكانة رؤساء الزوايا (و من المعروف أنّ هذه المؤسّسات لا تزال تلعب دورا هامّا في الحياة الاجتماعيّة الثقافيّة لبعض الأقاليم في الجزائر) وكانوا بهذا السبب دعاة للثقافة العربيّة في البيئة الأمازيغيّة، أي كانوا يشيّدون الأمّة الجزائريّة الواحدة.

يمكن القول إنّ مواقف «السيرة» الجزائريّة بمثابة حلقة الوصل بين النوع الملحميّ والنوع القصصيّ في الخطاب الشفويّ الشعبيّ. وكما هو معروف تتحدر جذور الفنّ القصصيّ العربيّ إلى «أيّام العرب» التّي كانت تروى في مجالس القبائل والعشائر في الجاهليّة. ففي العهد الإسلاميّ بدت ظاهرة الحكايات الشعبيّة في المدن ونشأت مهنة الحكواتي. فربّما أوّل مؤلّف عربيّ إسلاميّ أشار إلى هذه الظاهرة الثقافيّة هو المسعودي المذكور آنفا في هذه الورقة. وأيضا نجد أوصافا مفصّلة لنوبات عرض القصص الشعبيّة في أعمال المسافرين الأوربيّين الذين كانوا يزورون الوطن العربيّ في القرن التاسع عشر الميلاديّ. فمنذ أيّام دراستي في الجامعة وعلى مدى السنين التي توالت كنت على الاعتقاد بأنّ ظاهرة أداء القصّة الشعبيّة كانت قد ماتت مع انبثاق الإذاعة والتليفزيون. لقد عثرت على التصدّق على هذا الظنّ في رواية نجيب محفوظ «زقاق المدقّ»، حيث يؤدّي مشهد طرد حكواتي وتلميذه من قبل صاحب مقهى بسبب تركيب جهاز الإذاعة في مقهاه. إنّما عندما زرت دمشق في ربيع 2004 دلّوني على مقهى من المقاهي الواقعة بالقرب من الجامع الأمويّ اسمه «النافورة»، حيث كان رجل مسنّ يعرض أمام الزوّار سرد الأقاصيص الشعبيّ. إنّما بعد فترة أفادني أحد الزملاء الشاميّين بأنّ هذا الرجل ليس بالحكاياتي الحقيقيّ، ولكنّه كان ندلا واتّخذ مهنة القصّاص من أجل جذب السوّاح العرب والأجانب. أمّا الحكواتي المحترف الأصيل الأخير فكان قد توفّي في أواخر الخمسينيّات.

2 Motif-Index of Folk-Literature. A Classifi cation of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables,
Mediaeval Romances, Exampla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends I Ed. by S. Thompson; Revised and
Enlarged. Indiana University. Vol. 4. J-K. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger International Booksellers and
Publishers, 1957, K 1921.1, p.455.

أمّا تجربتي الأخرى في مقابلة رواسب تقاليد أداء القصص الشعبيّة فوقعت في تونس في 1986، حيث عثرت في أسواق الكتب الشعبيّة علي الطبعات الرخيصة لبعض المؤلّفات التقليديّة التّي كما علمت فيما بعد تطلق عليها تسمية «الكتب الصفراء». ومن الظريف أنّه عندما زرت تونس في 2003 لم أجد لتلك الطبعات ولا أثرا في أسواق الكتب التونسيّة. هذا وعندما كنت أزور في أواخر سنة 2009 مدينة برج بو عرّيريج، علمت أنّ مثل هذه «الكتب الصفراء» كانت أساسا لأداء القصص الشعبيّ الشفويّ المهنيّ في الجزائر الذي كان يمارسه قصّاصون محترفون يحملون اسم المدّاحين. وكان هؤلاء الرواة يعتمدون في أداءهم في حالات كثيرة على «الكتب الصفراء» المماثلة للتي رأيتها بتونس، وهي إمّا من الطباعة التونسيّة أو القاهريّة. هذا وكان المدّاحون يؤدّون للجمهور الشعبيّ البسيط أعمالا من أنواع مختلفة، وهي المغازي والسير الشعبيّ والقصص عن الأولياء الصالحين. وأيّام الاستعمار والثورة التحرّريّة وكانت هذه الحكايات تلعب دورا هامّا في تعبئة الشعب على مناهضة المستعمرين. ذلك أنّها كانت تعبّر عن فكرة الجهاد وكانت تتغنّى بأمجاد وبطولات المسلمين. حيث كان الكفّار الخصّام يكتسبون صفات المستعمرين، مثلا من الملابس العسكريّة الفرنسيّة. وحتّى كان المدّاحون يسمّونهم ب«النصارى» (وهي تسمية الأوربيّن في الجزائر). فعامّة قد درس هذا التقليد بعد الاستقلال نظرا لتغلّب الأشكال الفنّيّة الأخرى على أذهان الشعب الجزائريّ. فمن المعروف على كلّ حال إنّ الأدب الشعبيّ الذي كان منتشرا في الجزائر قد أثّر في جماليّات أولى قصّة طويلة جزائريّة من العصر الحديث، وهي «حكاية العشّاق في الحبّ والاشتياق» لمحمّد بن ابراهيم مصطفى (1806—1861)، التي تمّ إنجازها في سنة 1849 تقريبا[3].

لقد أفادني بتلك المعلومات النفيسة الأستاذ عبد الحميد بورايو الذي كان قد ذكر في سياق هذه الأسطر عدّة مرّات. ومن ثمّ عرفت من كتابه «القصص الشعبي في منطقة بسكرة» الصادر في 2007 بأنّ مثل هذا التقليد للقصص الشعبيّ لا يزال متداولا إلى الآن في هذا الإقليم على الأقلّ.

أمّا الكتاب الآخر الواقع تحت متناول يدي أيضا بفضل الأستاذ بورايو فقد علمت منه بوجود تقليد القصص والأساطير الشفويّة في منطقة القصور المتواجدة في واحة قورارا. فهذه الروايات الشفويّة مكرّسة للأولياء الصالحين المحلّيّين وللعشائر والقبائل التي نشأت بفضل الالتفاف حول هؤلاء المرابطين. فصاحب الدراسة الدكتور رشيد بلّيل الذي قد وضع البحث بالفرنسيّة، أمّا الترجمة العربيّة (بقلم الأستاذ بورايو) فطالعة في 2008.

3ديومكينا أ.ن.، بروجوغينا س.ف. تأريخ لأدب لجزئريّ. موسمكوز د ر نشر « لأدب لشرقيّ، 1993(باللغة لروسيّة)، ص. 9.
و قد تعرّفت على هذه لقصّة لطويلة من خلال لكتاب لتالي: لأعرج و سني. مجمع لنصوص لغتئبة. أنطولوجيا لرو ية لجزئريّة لتأسيسيّة. 1. لمحنة لاسيسيّة. لجزئر. لفضاء لحرّ، 2007، ص. 208—268.

فإذا كنّا نتحدّث عن القصص الشعبيّ الجزائريّ المتداول حاليّا فلا يمكن تجاهل تقليد سرد الحكايات الشعبيّة الأمازيغيّة في قرى إقليم القبائل. ويحقّق الأستاذ بورايو استقصاء هذه الممارسة من خلال تنظيم البعثات الجامعيّة الفولكلوريّة الى تلك المنطقة. وقد اتّضح من هذه الدراسات أنّه يتمّ عرض الحكايات عادة في المنزل، ويقوم جدّة العائلة بدور الراوية، أو في بعض الأحيان تمارس القصص امرأة من نساء القرية أكثرهنّ معرفة بالحكايات وأكثر حذقا وموهبة في الأداء الشفويّ.

و علينا جميعا ألّا ننسى الأنّ الفلكلور السرديّ الأمازيغيّ له دور هام في تطوّر الأدب العالميّ. وخير دليل على ذلك قصّة أمور وبسيشي في «الحمار الذهبيّ» لأبوليوس، حيث تنبثق هذه القصّة من الرصيد القصص الأمازيغيّالأصيل.

و مكتملا الحديث عن موضوع ورقتي هذه يترتّب عليّ القول بإنّ المشهد الثقافيّ المعاصر في الجزائر لا يخلو من الاهتمام بالأدب العربيّ الكلاسيكيّ المحترف سواء على المضمار الوطنيّ أوالمضمار الإقليميّ المغاربيّ. فالأدب العربيّ الكلاسيكيّ لا يزال موضع القراءة والمناقشة بين المثقّفين الجزائريّين. فمن هؤلاء على سبيل المثال أستاذ جامعة وهران الأستاذ الدكتور شريفي الذي تشرّفت بأن أتعرّف عليه في ولاية خنشلة في 2012 أثناء ندوة مكرّسة لترجمة الأدب الجزائريّ المعاصر. فالأستاذ شريفي من خرّيجي جامعة بغداد ومن ثمّ الدراسات العليا في سوربون. إنّه من المعجبين والخبراء ب»كتاب ألف ليلة وليلة» ويمتلك مقتنى غنيّا من طبعات «ألف ليلة...» بما في ذلك طبعات الترجمات الأوربيّة. فلا يوافق الأستاذ شريفي على النظريّات الجديدة لانبثاق هذا الأثر المشهور عالميّا. فمن البديهيّ أنّ «كتاب ألف ليلة وليلة» يحتلّ المنزلة بين المنزلتين بين الأدب الشعبيّ والأدب «الرفيع».

فدليل آخر على أهمّيّة «ألف ليلة وليلة ...» بالنسبة إلى الدراسات الانسانيّة في الجزائر الراهنة هو كتاب الأستاذ بورايو «المسار السرديّ وتنظيم المحتوى. دراسة سيميائيّة لناذج من حكايات «ألف ليلة وليلة» الصادر سنة 2008، حيث نفّذ المؤلّف استصقاء بنيانيّا ووظائفيّا لقصص هذه المجموعة.

أمّا رئيس قسم الآداب العربيّة في جامعة خنشلة الأستاذ الدكتور غانم الوردي فيمارس الأبحاث العلميّة للشعر المغاربيّ. ويرى الأستاذ الوردي أنّه تسود في علم الاستعراب مبالغة في دور التقاليد الشرقيّة في تبلور الشعر المغاربيّ، كما أنّ هناك مبالغة في دور التأثير الأندلسيّ في الشعر المغاربيّ. فبالرغم من أنّ الشعراء المغاربيّون الكثيرون كانوا من أبناء المشرق، فتغذّى شعرهم بالدرجة الأولى بالانطباعات المنبثقة من محيطهم اليوميّ. وأفادني الأستاذ الوردي بأنّه في معظم الجامعات الجزائريّة تتحقّق دراسات جدّيّة في التراث الشعريّ الجزائريّ بل والمغاربيّ. فهناك عدد جسيم من الأطروحات المؤلّفة في مثل هذه المواضيع، إنّما فلا تتوفّر الأموال لنشر هذه الأطروحات بصورة الكتب.

فتأكيدا على صحّة كلام الأستاذ الوردي قد حصلت على الكتاب الذي وهتبني إيّاه

السيّدة الأستاذة حوريّة رواق، وهو بديعيّة ابن الخلوف «مواهب البديع في مدح الرسول صلّى الله عليه وسلّم». 829 – 899 ه. تحقيق وشرح وتعليق وتقديم الأستاذة حوريّة رواق. باتنة. دار العربي، 2010. أمّا البديعيّة فعبارة عن الرسالة النظاريّة في جماليّات الشعر الّتي وضعها المتخصّص المغاربيّ في هذا الموضوع والشاعر ابن مخلوف الذي كان يعيش في القرن الخامس عشر الميلادي. لقد تمّ النشر والتحقيق على أساس النسختين المخطوطتين لهذه الرسالة وهما المحفوظتان في تونس. وتدرّس السيّدة الأستاذة حوريّة رواق في جامعة قسطنيطنة، حيث كانت قد كرّست للأثر المذكور رسالتها للحصول على درجة الماجستير.

هذا فختاما لورقتي عليّ أن أصرّح بأنّ دائرة معلوماتي عن الثقافة التقليديّة في الجزائر ضيّقة وأنّ الصورة التي رسمتها ليست متكاملة إنّما موزائقيّة. ومع ذلك إنّها تبرهن في رأيي بأنّ الثقافة التقليديّة في هذه البلاد مع كلّ تحديث جري في الجزائر على مدى الحقب الأخيرة عبارة عن المنظومة الحيّة التي تعمّ مختلف شرائح الأهالي والتي تجرى فيها أبحاث علميّة جدّيّة تحقّق في سياق الخطاب الاستشراقيّ الذي كان قد أسّسه في الجزائر الأستاذ محمّد بن أبي شنب. فمن خلال تعرّفي على المعلومات النفيسة المذكورة في هذه الورقة ربّما قد أغنيت (بكلّ تواضع) الخطاب الاستشراقي في روسيا وفي الدول المنبثقة من الاتّحاد السوفياتيّ السابق من خلال تأليف خمس مقالات وتقديم عدد من الورقات في الندوات العلميّة. فهذا إن صحّ التعبير تقريري لكم عن أسفاري في الجزائر. فهي بضاعتكم ردّت إليكم بالامتنان والإعجاب.

محمد بن أبي شنب والمحافل الاستشراقية

ـ مؤتمر الجزائر 1905 أنموذجا ـ

الدكتور: موسى هيصام / جامعة المدية

مقدمة:

لا يختلف اثنان، في تصنيف الدكتور محمد بن أبي شنب من ضمن أعلام الجزائر الموهوبين، بالنظر إلى إنتاجه العلمي والفكري الغزير والمتنوع.

وأبرز ما ارتبط بحياة ابن أبي شنب العلمية، صلته بالمؤسسات الثقافية الفرنسية الرسمية وغير الرسمية، حتى عدَّ واحدا من بين أبرز روادها وممثليها في المحافل الفكرية والعلمية المحلية والعالمية.

هذا التموقع المشبوه، أثار جدلا حول شخصية الرجل الفكرية، فطرح تساؤلات عدة أهمها: هل استخدمته المؤسسة الفرنسية لخدمة مشاريعها الثقافية ذات الأغراض الاستعمارية، بتمكينه من الوسائل المختلفة التي امتلكتها وفي مقدمتها جامعة الجزائر التي أنشأتها الإدارة الفرنسية سنة 1909 على سبيل المثال لا الحصر، لتوظيف موسوعيته في التعرف على كنوز الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر وغيرها، واستغلالها في تدجين هذه المجتمعات وإدماجها في منظومتها الثقافة الغربية بأبعادها المتنوعة، فصنفته واحدا من كبار مفكريها.

أم عمل هو على التسلل داخل هذه المؤسسة محاولا استعمال وسائلها ومحافلها لإبراز خصوصيات بني جلدته، والتعريف بثقافتهم، مما يفضح المشروع الاستعماري في شقه الخاص بطمس هوية الشعوب المستعمرة.

انطلاقا من هذه الإشكالية، وبعيدا عن محاولة تلميع صورة الحركة الاستشراقية في شقها الايجابي، وتبييض صورتها التي طبعت بالسوداوية غالبا، خاصة الوجه الفرنسي منه، واستنادا إلى الموضوعية في محاولة لإنصاف من كان دافعه البحث العلمي الصرف، وإدانة من ساهم بوعي أو بغير وعي في التمكين لتجسيد أبعاد الاحتلال الفرنسي للجزائر على الأقل في شقه الثقافي، وهو ما عملت على مناقشته ضمن ثنايا هذا البحث، وذلك وفق العناصر التالية:

1-السياسة الثقافية الفرنسية الاستعمارية في الجزائر منطلقات، واقع، وأبعاد.

2- مراحل تطور المؤسسة الاستشراقية في الجزائر وعلاقتها بالاستعمار.

3- موقع محمد بن أبي شنب من المؤسسة الاستشراقية الفرنسية في الجزائر. من يوظف من؟

السياسة الثقافية الفرنسية الاستعمارية في الجزائر منطلقات، واقع، وأبعاد:

تميز وجه الجزائر ثقافيا قبيل الاحتلال الفرنسي لها سنة 1830، بالاشراقة الناصعة استنادا إلى الحركية العلمية والفكرية التي شهد بها كل من عايشها، أو زارها من

الأجانب في نهاية القرن الـ18 وبداية الـ19.

مظاهرها:

- انتشار التعليم على نطاق واسع، فكان أغلبية السكان يحسنون القراءة والكتابة.

- إشراف المؤسسات التقليدية الأهلية(مساجد. مدارس كتاتيب)على العملية التعليمية في مراحلها المختلفة.

- تنوع الأوقاف الموجهة للاستثمار في العملية.

تدرج التعليم في الجزائر حينها بالأطوار المتعارف عليها الآن وهي:

أ- التعليم الابتدائي: يمتد لأربع سنوات (حفظ القرآن الكريم، الحديث،النحو، اللغة، شعائر الإسلام ..).

ب- التعليم الثانوي: على مستوى الجامع أو المدرسة التي تهتم برعايتهم وتعليمهم مجانا.

ج- التعليم العالي: بنفس المؤسسات التعليمية التي يتكون طاقمها التربوي من علماء يلقنونهم:

العلوم الشرعية:(علوم اللغة، وأصول الدين، وأصول الفقه/ والعلوم النقلية:من حساب، فلك، طب علم الأحياء..).[1]

بالمقابل انعكس الوضع رأسا على عقب الاحتلال من خلال السياسة الاستعمارية القائمة على:

سياسة التجهيل:الأداة الفعالة التي رأى فيها الاستعمار وسيلة لتحقيق أهدافه الثقافية المسطرة سلفا، والتي عبر عنها الكثير من منظري الحركة الاستعمارية وعسكرييها.

منها: نشر المسيحية وتمدين الجزائريين: وصف كليرمون تونير وزير الحربية الفرنسي سنة 1830: «إنه عمل عظيم أنعمت به العناية على فرنسا، لتمدين العرب وجعلهم مسيحيين»[2].

وقد عبر أحد المعارضين لهذه السياسة في الوسط الفرنسي بقوله: «إن الأهالي ليسوا بحاجة لمدنيتنا التي يرفضونها على أسس دينية وسياسية وهم يعرفون تمام المعرفة أن حياتهم الشاقة ووعيهم، وحتى فقرهم، هي أهم الضمانات لاستقلالهم»[3].

هذا الخطاب الكولونيالي أفرز تدعيات خطيرة على المديين القريب والمتوسط:

- تحويل المؤسسات التعليمية الأهلية (مساجد، مدارس، زوايا، كتاتيب..) إلى

1 أبو لعيد دودو، لجز ئر في مؤلفات لرحالين لألمان، شركة د ر لأمة للطباعة و لنشر و لتوزيع، لجز ئر،ط2008، ص 121 وما بعدها؛ أبو لقاسم سعد لله، محاضر ت في تاريخ لجز ئر لحديث- بد ية لاحتلال- لشركة لوطنية للنشر و لتوزيع، لجز ئر، ط3، 1982، ص159.

2 مرو ن لبحيري، « نقد لبعثة لفرنسية إلى لجز ئر في أربعينات لقرن لماضي»، مقال مجلة لفكر لعربي، لسنة 5، لعدد 32، أفريل - جو ن 1983، بيروت، لبنان، ص85.

3 مرو ن لبحيري، لمرجع لسابق، ص90.

كنائس أو ثكنات أو مسارح أو إسطبلات[4]، فمثلا في مدينة الجزائر من أصل 176 مؤسسة مع بداية الاحتلال، لم يبق منها سوى (05) فقط سنة 1899م. بل أحصى كاتب هولندي عددها بـ 700 مؤسسة خلال القرن الـ17 حسبما أورده الدكتور أبو القاسم سعد الله[5].

– تضاعف نسبة الأمية بشكل رهيب بين أوساط الجزائريين حيث لم تكن تتجاوز الـ (06%) على أقصى تقدير.

تظهره الأرقام المصرح بها سنة 1880: والتي مفادها استيعاب المدارس الفرنسية لحوالي 1150 تلميذ فقط أي ما نسبته (01%) من عدد الأطفال الجزائريين الذين بلغوا سن التمدرس، وما سجل من الطلبة الجزائريين في المدارس العليا الأربعة سنة 1884 لم يتجاوز (06) طلبة فقط، ويصل سنة 1910 بعد سنة من إنشاء جامعة الجزائر الـ 10 طلبة فقط. وهو تجسيد لتوصيات مؤتمر عقده الكولون سنة 1908، جاء فيها: « إن المؤتمر يرى بأن تعليم الأهالي الجزائريين ينطوي على مخاطر جمة، لذا فإن المؤتمر يوصي : بوجوب وقف التعليم الابتدائي للأهالي» [6].

وهنا تبرز المؤسسة الاستشراقية الفرنسية التي يجمع كل المتتبعين لتاريخها، خدمتها وملازمتها الواضحة للإدارة الاستعمارية.

تطور المؤسسة الاستشراقية في الجزائر:

تحديد المصطلح: تعددت الإطلاحات التي تناولت مفهوم الإستشراق، في محاولة لتفكيك بنيته، بين تركيز البعض على أهميته في تطوير حركية التاريخ في جانبه الإيجابي، وبين من اعتبره أداة طيعة استخدمتها الحركة الاستعمارية لإخضاع الشعوب الضعيفة لهيمنتها، فهو بذلك معرفة ملتبسة تختلط فيها الرغبة الحقيقية في المعرفة، التي تتجه لجعل الشرق موضوع الدراسة، كونه مختلفا مع الغرب في أهدافه وغاياته، خاصة ما ارتبط منها بالحركة الاستعمارية الكولونيالية، الهادفة إلى تحقيق حلمها المنشود في تشكيل الإمبراطوريات المترامية الأطراف، وهو ما جسد ميدانيا في الكثير من المناطق التي اجتاحتها هذه الحركة طيلة القرنين المذكورين.

في حين ذهب المفكر ضياء الدين سار دار إلى القول بأن: « الاستشراق هو تفحص مجموع المعارف والعلوم التي تتخذ من الشرق موضوعا للبحث والدراسة»[7]، وهو هدف ظاهري المعنى، مخفي الجوهر، أي ما تطابق والدور الذي أداه الاستشراق في مراميه غير المعلنة، القائمة على معرفة ثقافة الآخر وقدراته المادية والبشرية، وتطويعها بما

---

4 حمد ن بن عثمان خوجة، لمرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: محمد لعربي لزبيري، لشركة لوطنية للنشر و لتوزيع، لجز ئر، ط2، 1982، ص256، ص262.

5 أبو لقاسم سعد لله، لحركة لوطنية لجز ئرية، ج1، لمؤسسة لوطنية للكتاب، لجز ئر، ط3، 1992، ص ص74، 75.

6 أبو لقاسم سعد لله، لحركة لوطنية لجز ئرية، ج2، لمؤسسة لوطنية للنشر و لتوزيع، لجز ئر، ط1983، ص 148.

7 ضياء لدين سار د ر، لاستشر ق – صورة لشرق في لآد ب و لمعارف لعربية– ترجمة فخري صالح ومر جعة أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للسياحة و لثقافة، لإمار ت لعربية لمتحدة، ط1433ه، 2012م، ص9.

يخدم الحركة الاستعمارية في مجموعها، فهي عنده:«معرفة ملتبسة تختلط فيها الرغبة الحقيقية في .. التعرف على الشرق بوصفه آخرا مختلفا مع الغرب: أيديولوجيا، عرقيا، وثقافيا»[8].

ويتفق معه أيضا المفكر إدوار سعيد، بقوله أن الاستشراق هو «معرفة أحوال الشرقيين..أي معرفة الجنس الذي ينتمون إليه، وشخصيتهم وثقافتهم وتاريخهم وتقاليدهم ومجتمعهم وإمكاناتهم»[9]، فهو بذلك عبارة عن جهاز مفاهيمي لدراسة الشرق، وتحليله، والحكم عليه وإحكام السيطرة عليه وعلى دوله، في محاولة لتلبية حاجات النفس الغربية التي تتصل بصور الذات والآخر، وطبيعة العلاقة معه، أي بناء العدو المفترض في المخيال الغربي.

وهو ما ينطبق على المدرسة الاستشراقية الفرنسية التي يعد المستشرق «دي ساسي» Silvestre De Sacy (ت.1838م)[10]مؤسسها الفعلي، بإنشائه لمدرسة اللغات الشرقية الحية سنة 1795 بأمر من حكومة الثورة، أصبح بمقتضاها «شيخ المستشرقين» في عصره، فإليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزا للدراسات العربية، وقلعة يأوي إليها التلاميذ والعلماء من مختلف البلاد الأوروبية، لتصبح هذه المدرسة في عهده الأنموذج الأمثل لمؤسسة الاستشراق العلمي والعلماني، بعد أن جمعت تراث مدرستي «ريمس»، و«دشارتر» المهتمتين بتدريس اللغة العربية بباريس منذ القرن الـ16، وكذا إنشاء كرسي الدراسات الاسلامية بجامعة السربون الذي ألحق به معهد الدراسات الإسلامية بعد ذلك.

الاحتلال الفرنسي للجزائر والمشاريع الاستشراقية:

دفع احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830، إلى توسيع دائرة الاستشراق الفرنسي خاصة الاهتمام باللغة العربية، وتضاعف نشاط المؤسسة الاستشراقية الفرنسية ومنظريها، بتوسع دائرة الاستعمار الفرنسي لباقي دول المغرب العربي خاصة تونس والمغرب، إذ صار التعرف على اللغة والتاريخ والدين الاسلامي وحضارته حتمية يجب استدراكها لتحقيق أهداف الحركة، وعليه اهتم هؤلاء بترجمة الكثير من المصادر التراثية.

ابتداء من سنة 1870 ظهر تحول واضح في منهجيتها بإنشاء المدرسة العلمية للدراسات العليا بباريس مما أدى إلى تجديد المواد المتنوعة والمتخصصة في الدراسات الاستشراقية، فاختلفت هذه المدارس في توجهاتها حسب كل دولة، وكل مدرسة، فقد

8 لمرجع نفسه، ص9.

9 إدو رد سعيد، لاستشر ق - لمفاهيم لغربية للشرق- ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر و لتوزيع، ط2006، ص93.

10 هو نطو ن إز ك سلفستر دي ساسي(1758-1838)، مستشرق فرنسي، لقبه لكاتب و لمؤرخ عبد لرحمن بدوي بـ « شيخ لمستشرقين»، نظير ما ساهم به من مؤلفات تأليفا وتحقيقا، منها: تحقيقه لكل من كتاب: مقامات لحريري، و« لإفادة و لاعتبار بما في مصر من لآثار» لعبد للطيف لبغد دي، وكتاب «كليلة ودمنة»، بحكم إتقانه للغات عدة، منها لإغريقية و للاتينية، و لعربية و لعبرية، للمزيد عنه نظر: عبد لرحمن بدوي، موسوعة لمستشرقين، د ر لعلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1993، ص336.

اهتم الاستشراق الفرنسي بالجوانب اللغوية والأدبية، وكذا المجالات العلمية والتراثية في الحضارة العربية والإسلامية، فبرز الكثير من روادها، فكان منهم كبار الأساتذة المستشرقين من بينهم :

لويس ماسينيون Louis Massignon (1883-1962) أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم[11]، شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر، وليام مارسيهW. Marcais، جورج مارسيه G.Marcais عام (1876- 1962)، ألفرد بل Alfred Bel 1873-1945، الذين اعتبروا رواد ما اصطلح على تسميته بـ «مدرسة الجزائر» الاستشراقية التي توجه اهتمامها نحو الدراسات العلمية والبحث التاريخي والأثري، تزامن ذلك وإنشاء مدرسة الآداب العليا في الجزائر سنة 1879، ليليها سنة 1880 مدارس ثلاثة أخرى وهي: مدرسة العلوم، الحقوق، والطب، هذه المدارس تحولت إلى كليات ضمتها جامعة الجزائر التي أنشئت سنة 1909، والتي ساهمت في تخريج ما اصطلح على تسميته بـ «النخبة» الجزائرية التي راهنت عليها فرنسا في التمكين لمشروعها «الجزائر الفرنسية»، الذي عملت على محاولة تحقيقه لما يربو عن قرن ونيف من الزمن، فقد قرنته الإدارة الاستعمارية الفرنسية بما استحدثته من مؤسسات لخدمة مشاريعها الاستيطانية في الجزائر وعلى رأسها «المكاتب العربية»[12] Les Béraux Arabe، والتي استخدمت بمثابة نوافذ استشراقية تتعرف من خلالها على تركيبهم القبلي، أصولهم، عاداتهم، لهجاتهم، وطرق معيشتهم، وتراثهم المادي واللامادي، مما مكنهم من الاستحواذ على الكثير من المؤلفات والمخطوطات النادرة، مستعملة في ذلك المستشرقين الذين حملوا تسميات عدة، منها: المترجمين - المرافقين العسكريين -الأثريين والمؤرخين- الرحالة والمستكشفين، فكان عملهم موازيا لأداء الجيش الفرنسي الغازي[13]، على غرار ما قام به ألفريد لو شاتلييه صاحب مجلة « العالم الإسلامي» الذي أشرف على إدارة شؤون المكتب العربي بورقلة[14].

فكان دورهم فعالا في نقل الاستشراق من مرحلة التنظير إلى الممارسة العملية في تطبيق ما تم التوصل إليه من دراسات عن الآخر، تراثه واهتماماته.

موقع محمد بن أبي شنب من المؤسسة الاستشراقية الفرنسية في الجزائر. من يوظف من؟

اهتم محمد بن شنب على غرار بعض الجزائريين الآخرين من أمثال بلقاسم بن سديرة، وعمر بوليفة بتحقيق الكتب وتأليفها وكتابة المقالات ونشرها في كل من

11 نظر: بدوي، لمرجع نفسه، ص ص 529-530.

12 Jacques Fremeaux, Les Bureaux Arabes Dans L’Algerie de la Conquete, Collection dirigee par Bernard Lauzanne, editions Denoel,1993,Paris, pp3637-.

13 أبو لقاسم سعد لله، تاريخ لجز ئر لثقافي، ج6، عالم لمعرفة، لجز ئر، ط2011، ص 11.

14 لمرجع نفسه، ص13.

المجلة الإفريقية[15] La Revue Africaine، والمجلة الأسيوية،Journal Asiatique وكذا دائرة المعارف الإسلامية، التي ساهم فيها بمواد كثيرة منها مقال عن مدينة «آشير»، مستغلا معرفته ببيئة المنطقة لتحديد موقعها، وتقديم تفاصيل دقيقة عن تاريخها والحقب التي مرت بها، والأطراف التي تعاقبت على حكمها، كونها لا تبعد كثيرا عن مسقط رأسه المدية[16].

هذا النشاط العلمي كله تزامن والمشروع الثقافي الذي أطلقته الحكومة الفرنسية على عهد «جونار» مع نهاية القرن الـ 19 وبداية الـ 20، فكان أهم ما أنجزه ابن شنب هو وضع فهارس الكتب وما احتوته من موضوعات شملت الشعر والنثر، وعلوم الدين، والتاريخ وغيرها، وكذا تتبع حركة العربية وغيرها من اللغات الشرقية ومقارنتها لباقي اللغات الغربية خاصة منها اللاتينية، فكان له على سبيل المثال لا الحصر:

- الأمثال العامية الدارجة في الجزائر وتونس والمغرب 3 أجزاء.1907
- فهرست الكتب المخطوطة في خزانة الجامع الأعظم بالجزائر1909.
- معجم بأسماء ما نشر في المغرب الأقصى فاس من الكتب ونقدها 1922.
- مجموع أمثال العوام في أرض الجزائر والمغرب.
- الألفاظ الطليانية الدخيلة في لغة عامة الجزائر (مخطوط).
- ترجم إلى الفرنسية رسالة للإمام الغزالي في «رياضة الأولاد وتربيتهم» نشرت بالمجلة الإفريقية «Revue Africaine» سنة.1901.
- طرس الأخبار بما جرى آخر الأربعين من القرن الثالث عشر للمسلمين مع الكفار، وهو من تأليف الشيخ محمّد العربي المشرقي الغريسي.[17]

فكان منهجه في تحقيق المخطوط، هو جمع ما تيسر له من نسخ ثم العمل على مقارنتها لبعضها البعض، في محاولة منه لتصنيفها ووضع فهارس لها حتى يسهل على الباحث والقارئ الوصول إليها، وهو ما عده كثيرون عملا سهل مهمة المستشرقين

---

15 كانت تصدرها لجمعية لتاريخية لجز ئرية إبان لفترة لاستعمارية بتد ء من سنة 1956 بصدور أول عدد منها، نشر بها بن أبي شنب لكثير من لمقالات لفكرية و لتاريخية منها:

Benchneb. M, «Liste des Abréviations Employées par les autres Arabes», Revue Africaine, publiée par la Société Historique Algérienne, vol 61,1920,Imprimeur libraire, o.p.u, Benaknoun, Alger, edition1986, pp134138-; Benchneb. M , «Revue des Ouvrages Arabes edition ou publiée par les Musulmans en 1323 H»,vol 50, 1906, p276; Benchneb.M,»Origine du mot Chachiya»,vol 51,du1907,pp5556-, Benchneb.M, «Notice sur deux Manuscrits sur les Chérifs de la Zawiya de Tameslouhet»,vol 52, 1908,pp105114-.

16 لمدينة أسسها زيري بن مناد لصنهاجي سنة 324ه/936م، فكانت لعاصمة لثانية للمغرب لأوسط(لجز ئر) بعد تيهرت، فكان مقاله عنها في لموسوعة لمذكورة « د ئرة لمعارف لإسلامية»: محمد بن أبي شنب، مادة «آشير»، د ئرة لمعارف لإسلامية، مج 2، مطبعة نتشار ت جيهان، د.ط.ت، ص235.

17 للاطلاع على لمزيد من أعماله لمطبوعة وغير لمطبوعة نظر: علي تابليت و لطيب ولد لعروسي، محمد بن أبي شنب – أعماله وأثاره- ج1، جامعة لجز ئر، إنجاز وتصميم منشور ت ثالة، لأبيار، لجز ئر، ط2010، ص ص8،9.

الفرنسيين وغيرهم في الوصول إلى هذه الكنوز العلمية والاستيلاء عليها[18].

ابن أبي شنب والمؤتمرات الدولية الاستشراقية:

بلغ عدد هذه المؤتمرات الاستشراقية ما يربو عن الثلاثين مؤتمرا، عقدت بانتظام منذ أول مؤتمر انعقد في باريس سنة 1873، تناولت بالدراسة والتحليل مواضيع عدة، نشرت أشغالها في كتب جامعة، وهي الآن في متناول القراء.

من بينها المؤتمر الـ 14 الذي عقد بالجزائر سنة 1905، والذي جمع ما يزيد عن الـ 500 مشارك برئاسة رونيه باسيه R.Basset عميد كلية الآداب الذي مكن ابن أبي شنب من الالتحاق بالكلية دارسا ومدرسا بها سنة 1894، نظرا لما لاحظه عليه من تفوق ونبوغ، وقدرة على العطاء، فعمل على استيعابه ضمن المؤسسة الاستشراقية، اذ شارك فيه ببحث مطول بلغ عدد صفحاته الـ 400صفحة[19]، ترجم فيه لما يربو عن 360 عالما من الأعلام التي وردت في إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي (ولد سنة 1631 بالعيون، حفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، وكذا بعض النصوص الفقهية، ومبادئ من العلوم الإسلامية، توفي سنة 1685 ودفن بفاس)، ثم ذيلها بمراجع بيبلوغرافية واكبت الجانب الأكاديمي الذي انتهجته المدرسة الاستشراقية في أبحاثها العلمية، وقد شارك في المؤتمر الشيخ عبد العزيز جاويش(ت.1929)، وسي الشايب بن علي الذي نظم قصيدة مطولة تمدح المؤتمر والمشاركين فيه، جاء في مطلعها:

العلم قد سطعت له أنوار ++++ بمدينة الجزائر المعطار

وتلألأت بسمايه أقمارها ++++ وبرا لصبح نهاره إسفار[20]

كما انتدبته الإدارة الفرنسية لتمثيلها في عدة مؤتمرات، منها المؤتمر السادس لمعهد المباحث العليا العربية الذي عقد بالمغرب سنة 1929، قدم فيه بحثا بالفرنسية عن العلامة ابن قنفد القسنطيني، وآخر بالعربية عن «رأي غريب في القرآن الكريم للجاحظ»[21]، وقد أثار الموضوع الأخير فضول الكثير، فنشر محمد بن أبي شنب ملخصا له في مجلة « الشهاب»، كما مثل جامعة الجزائر سنة 1928 في المؤتمر الدولي السابع عشر للمستشرقين المنعقد بمدينة أكسفورد ببريطانيا، والذي شارك فيه أيضا محمد كرد علي عن سوريا، والدكتور طه حسين عن مصر، قدم فيه محمد بن أبي شنب بحثا عن شعر أبي جعفر بن خاتمة الأندلسي، بعنوان: «ابن خاتمة شاعر عربي أندلسي من شعراء القرن الثامن للهجرة»[22]، ونالت مداخلته إعجاب الحاضرين واستحسانهم، يقول

18 سعد لله، تاريخ لجز ئر لثقافي، ج8، ص169.

19 Actes du XIVe Congres International des Orietaistes - Alger 1905,troisième partie - Langues Musulmanes,Ernest Leroux Editeur, Paris, 1908,P168.1-560. تابليت وولد عروسي، لمرجع لسابق،ج ص139 وما بعدها

20 Actes du XIVe Congres International des Orientalistes,»Si'Chaib Ben Ali, Poème en L'honneur du Congrès des Orientalistes», Op.cit; pp 592593-.

21 تابليت وولد لعروسي، لمرجع نفسه، 25 وما بعدها.

22 تابليت وولد لعروسي، لمرجع لسابق، 58 وما بعدها.

في ذلك محمد كرد علي:

«شهدته يخطب بالفرنسية في مؤتمر المستشرقين في أكسفورد وهو في لباسه الوطني: عمامة صفراء ضخمة، وزنار عريض، وسروال مسترسل، ومعطف من صنع بلاده، فأخذت بسحر بيانه واتساعه في بحثه، وظننتني أستمع عالما من أكبر علماء فرنسا وأدبائها في روح عربي وثقافة إسلامية، أو عالما من علماء السلف، جمع الله له بلاغة القلم وبلاغة اللسان، ووفر له قسط من العلم والبصيرة، وقد فطر على ذكاء وفضل غرام بالتحصيل، وقيض له أن يجمع بين ثقافتين ينبع ويفصح بكل لغة بمعانيها»[23].

وعلى هامش أشغال المؤتمر التقى عددا من المستشرقين وغيرهم من الأساتذة الغربيين العاملين في هذا الحقل بجامعة السربون La، Sorbonne منهم قود فوري M.Goedefroy، والمستشرق Margoline .

المواضيع التي تم تداولها في المؤتمر[24]:

- A. De C. Motylinski. Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams Rustumides de Tahert

- A. De C. Motylinski. Expédition de Pedro de Navarre et de Garcia de Tolède contre Djerba (1510) d'après les sources abadhites.

- A. Bel. Notice sur l'ouvrage intitulé Ed-Dorar Es-Sanîya.

- Mohamed Ben Cheneb. Étude sur les personnages mentionnés dans l'idjâza du cheikh Abdel Qâdir el Fâsy.

- A. Robert. Contribution au Folk-Lore des indigènes de l'Algérie.

- Francisco Codera. Considérable numero de libros antiguos y modernos existentes en Marruecos.

- Si Chaib Ben Ali . Poème en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes.

خاتمة:

تنفذ محمد بن أبي شنب في هذه المؤسسة رغم الشبهات التي ارتبطت به، في وضع جد حساس تميزت فيه الجزائر بالميلاد الجديد للنخبة بشقيها، والظروف المحيطة بالمتغيرات التي عرفتها هذه الأخيرة والعالم الإسلامي من تنامي الحركات الإصلاحية والقومية، التي توجهت للبحث عن الذات وتثبيتها في الكيان العالمي الذي كان يتشكل وفق تداعيات الصراع الإقليمي والدولي، الذي كان من بين مظاهره الكبرى اندلاع الحرب العلمية الأولى، وما زيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903 وما يمثله من ثقل ضمن هذه الحركية، وكذا انعقاد مؤتمر الجزائر سنة 1905 إلا دليلا على الصراع الذي كان يلازم النخبة الجزائرية، ومن بين أكبر روادها في نهاية القرن الـ 19 وبداية الـ 20

23 محمد كرد علي، لمعاصرون، د ر صادر، ط2.1993، ص338.

24 Actes du XIVe Congres International des Orientalistes - Alger 1905- Op.cit, P622.

محمد بن أبي شنب، الذي استغل قدراته العلمية ووظفها للتدرج في مختلف الهيئات والمحافل الغربية خاصة التي نظمتها الإدارة الاستعمارية الفرنسية، في محاولة منها لتوريط هذه النخبة في إنجاح مشروعها القائم على الإلحاق والاستيطان.

ويكون ابن أبي شنب قد تفطن لما يراد لأمثاله، فاتجه لتحقيق كتب التراث أو ترجمتها ثم نشرها، معرفا بذلك بخصوصية أمته وتميزها عن المحتل في ثقافته وحضارته، وقد عبر عنها فيما روي عنه من تمنيه أن توافيه المنية حتى لا يشهد احتفالية فرنسا بمئوية احتلالها لوطنه، فكان الحال كذلك، إذ توفي سنة 1929، بعد مسيرة من العطاء، العامرة بالإنتاج العلمي النوعي الغزير.

ملاحق:

صفحات من مداخلة الدكتور ابن شنب في المؤتمر الدولي للمستشرقين الـ 14 المنعقد بالجزائر سنة 1905، كما نشرت لأول مرة سنة 1908.

TROISIÈME SECTION 299

hisâa el marfoû'a ilâ hibr Fâs wa 'l Djazâir wa Tilimsân; 16° *Nadhm marâḥil El Ḥidjâz*; 17° Commentaire du précédent; 18° *Taḥarry el maqâlah fy nadhâïr er Risâlah*; 19° *Irchâd el labîb ilâ maqâçid el Ḥabîb* (c'est peut-être le n° 16); 20° *Is'âf es sâil fy taḥarry el maqâtil*; 21° *Dalâïl*; 22° *Kolliyât* (droit malekite); 23° Poème didactique sur les dix genres de récitation du Qorân; 24° *Tafçîl 'iqd ed dorar*; 25° *Nadhm fawâçil el maqâl*; 26° Commentaire du précédent; 27° *Imdâd djarr el qaçîd*; 28° *Îndz el iqçâd wa taḥrîr* (ces deux derniers sont des abrégés du n° 11).

Cf. : Aḥmed Bâbâ, *Naïl*, 359, Ibid., *Kifâyat*, f° 189; Ibn El Qâdhy, *Djadhwat*, 203; Ibn 'Askar, *Dawḥat*, 36; Ben Cheneb, *De la transmission du recueil de traditions de Bokhâry aux habitants d'Alger*, page 15 du tirage à part; El Kattâny, *Salwat*, II, 73; René Basset, *Recherches bibliogr. sur les sources de la Salwat el anfâs*, p. 19, n° 30, in *Recueil de mémoires et de textes publ. en l'honneur du XIV° Congrès des Orient.*, Alger, 1905; Brockelmann, *Ar. Litt.*, II, 240.

§ 53

Abou Zaïd 'Abd Er Raḥmân ben Moḥammed ben Makhloûf Eth Tha'âliby d'Alger.

Il naquit vers 785 (1383-84) et mourut à Alger en 875 (1470-71). Savant autorisé, pieux, fervent, jurisconsulte, traditionniste, *parfait croyant*, Eth Tha'âliby est surtout célèbre par ses nombreux ouvrages qu'il composa dans un but de piété et d'édification et notamment par son commentaire du Qorân. Plusieurs de ses maîtres entre autres Waliyy Ed Dîn El 'Irâqy et Ibn Marzoûq el Ḥafîd vantèrent ses vastes connaissances et sa piété. Après avoir quelque peu étudié à Alger et dans ses environs, il se rendit à Bougie en 802 (1399-1400) où il suivit les cours des disciples du célèbre 'Abd Er Raḥmân El War'lisy et du cheikh

TROISIÈME SECTION 299

hisâa el marfoû'a ilâ hibr Fâs wa 'l Djazâir wa Tilimsân; 16° *Nadhm marâḥil El Ḥidjâz*; 17° Commentaire du précédent; 18° *Taḥarry el maqâlah fy nadhâïr er Risâlah*; 19° *Irchâd el labîb ilâ maqâçid el Ḥabîb* (c'est peut-être le n° 16); 20° *Is'âf es sâil fy taḥarry el maqâtil*; 21° *Dalâïl*; 22° *Kolliyât* (droit malekite); 23° Poème didactique sur les dix genres de récitation du Qorân; 24° *Tafçîl 'iqd ed dorar*; 25° *Nadhm fawâçil el maqâl*; 26° Commentaire du précédent; 27° *Imdâd djarr el qaçîd*; 28° *Îndz el iqçâd wa taḥrîr* (ces deux derniers sont des abrégés du n° 11).

Cf. : Aḥmed Bâbâ, *Naïl*, 359, Ibid., *Kifâyat*, f° 189; Ibn El Qâdhy, *Djadhwat*, 203; Ibn 'Askar, *Dawḥat*, 36; Ben Cheneb, *De la transmission du recueil de traditions de Bokhâry aux habitants d'Alger*, page 15 du tirage à part; El Kattâny, *Salwat*, II, 73; René Basset, *Recherches bibliogr. sur les sources de la Salwat el anfâs*, p. 19, n° 30, in *Recueil de mémoires et de textes publ. en l'honneur du XIV° Congrès des Orient.*, Alger, 1905; Brockelmann, *Ar. Litt.*, II, 240.

§ 53

Abou Zaïd 'Abd Er Raḥmân ben Moḥammed ben Makhloûf Eth Tha'âliby d'Alger.

Il naquit vers 785 (1383-84) et mourut à Alger en 875 (1470-71). Savant autorisé, pieux, fervent, jurisconsulte, traditionniste, *parfait croyant*, Eth Tha'âliby est surtout célèbre par ses nombreux ouvrages qu'il composa dans un but de piété et d'édification et notamment par son commentaire du Qorân. Plusieurs de ses maîtres entre autres Waliyy Ed Dîn El 'Irâqy et Ibn Marzoûq el Ḥafîd vantèrent ses vastes connaissances et sa piété. Après avoir quelque peu étudié à Alger et dans ses environs, il se rendit à Bougie en 802 (1399-1400) où il suivit les cours des disciples du célèbre 'Abd Er Raḥmân El War'lisy et du cheikh

ḥisda el marfoû'a ilâ ḥibr Fâs wa 'l Djazâïr wa Tilimsân; 16° *Nadhm marâbil El Ḥidjâz*; 17° Commentaire du précédent; 18° *Taḥarry el maqâlah fy nadhâïr er Risalah*; 19° *Irchâd el labîb ilâ maqâçid el Ḥabîb* (c'est peut-être le n° 16); 20° *Is'âf es sâïl fy taḥarry el maqâtil*; 21° *Dalâïl*; 22° *Kolliyât* (droit malekite); 23° Poème didactique sur les dix genres de récitation du Qorân; 24° *Tafçîl 'iqd ed dorar*; 25° *Nadhm fawâçil el maqâl*; 26° Commentaire du précédent; 27° *Imdâd djarr el qaçîd*; 28° *Îndi el iqçâd wa taḥrîr* (ces deux derniers sont des abrégés du n° 11).

Cf. : Aḥmed Bâbâ, *Nail*, 350, Ibid., *Kifâyat*, f° 189; Ibn El Qâdhy, *Djadhwat*, 203; Ibn 'Askar, *Dawḥat*, 36; Ben Cheneb, *De la transmission du recueil de traditions de Bokhâry aux habitants d'Alger*, page 15 du tirage à part; El Kattâny, *Salwat*, II, 73; René Basset, *Recherches bibliogr. sur les sources de la Salwat el anfâs*, p. 19, n° 30, in *Recueil de mémoires et de textes publ. en l'honneur du XIV° Congrès des Orient.*, Alger, 1905; Brockelmann, *Ar. Litt.*, II, 240.

§ 53

Aboû Zaïd 'Abd Er Raḥmân ben Moḥammed ben Makhloûf Eth Tha'âliby d'Alger.

Il naquit vers 785 (1383-84) et mourut à Alger en 875 (1470-71). Savant autorisé, pieux, fervent, jurisconsulte, traditionniste, *parfait croyant*, Eth Tha'âliby est surtout célèbre par ses nombreux ouvrages qu'il composa dans un but de piété et d'édification et notamment par son commentaire du Qorân. Plusieurs de ses maîtres entre autres Waliyy Ed Dîn El 'Irâqy et Ibn Marzoûq el Ḥafîd vantèrent ses vastes connaissances et sa piété. Après avoir quelque peu étudié à Alger et dans ses environs, il se rendit à Bougie en 802 (1399-1400) où il suivit les cours des disciples du célèbre 'Abd Er Raḥmân El War'lisy et du cheikh

TROISIÈME SECTION 269

ḥisda el marfoû'a ilâ ḥibr Fâs wa 'l Djazâïr wa Tilimsân; 16° *Nadhm marâbil El Ḥidjâz*; 17° Commentaire du précédent; 18° *Taḥarry el maqâlah fy nadhâïr er Risalah*; 19° *Irchâd el labîb ilâ maqâçid el Ḥabîb* (c'est peut-être le n° 16); 20° *Is'âf es sâïl fy taḥarry el maqâtil*; 21° *Dalâïl*; 22° *Kolliyât* (droit malekite); 23° Poème didactique sur les dix genres de récitation du Qorân; 24° *Tafçîl 'iqd ed dorar*; 25° *Nadhm fawâçil el maqâl*; 26° Commentaire du précédent; 27° *Imdâd djarr el qaçîd*; 28° *Îndi el iqçâd wa taḥrîr* (ces deux derniers sont des abrégés du n° 11).

Cf. : Aḥmed Bâbâ, *Nail*, 350, Ibid., *Kifâyat*, f° 189; Ibn El Qâdhy, *Djadhwat*, 203; Ibn 'Askar, *Dawḥat*, 36; Ben Cheneb, *De la transmission du recueil de traditions de Bokhâry aux habitants d'Alger*, page 15 du tirage à part; El Kattâny, *Salwat*, II, 73; René Basset, *Recherches bibliogr. sur les sources de la Salwat el anfâs*, p. 19, n° 30, in *Recueil de mémoires et de textes publ. en l'honneur du XIV° Congrès des Orient.*, Alger, 1905; Brockelmann, *Ar. Litt.*, II, 240.

§ 53

Aboû Zaïd 'Abd Er Raḥmân ben Moḥammed ben Makhloûf Eth Tha'âliby d'Alger.

Il naquit vers 785 (1383-84) et mourut à Alger en 875 (1470-71). Savant autorisé, pieux, fervent, jurisconsulte, traditionniste, *parfait croyant*, Eth Tha'âliby est surtout célèbre par ses nombreux ouvrages qu'il composa dans un but de piété et d'édification et notamment par son commentaire du Qorân. Plusieurs de ses maîtres entre autres Waliyy Ed Dîn El 'Irâqy et Ibn Marzoûq el Ḥafîd vantèrent ses vastes connaissances et sa piété. Après avoir quelque peu étudié à Alger et dans ses environs, il se rendit à Bougie en 802 (1399-1400) où il suivit les cours des disciples du célèbre 'Abd Er Raḥmân El War'lisy et du cheikh

بن شنب والمشروع الاستشراقي

من خلال الإسهام في دائرة المعارف الإسلامية

د. فارس كعوان / جامعة سطيف2

مقدمة:

تعد دائرة المعارف الإسلامية أضخم مشروع استشراقي على الإطلاق، فهي موسوعة أكاديمية تعنى بكل ما يتّصل بالحضارة الإسلامية، وجاءت لتجمع شتات الدراسات الاستشراقية.

ولما ظهرت فكرة إنشائها وجّهت الدعوات للمستشرقين – كل في اختصاصه- بالمساهمة فيها، كما كلف عدد قليل من العرب ممن يشهد لهم بالكفاءة العالية، وعلى رأس هؤلاء العالم الجزائري محمد بن شنب الذي وجّهت له الدعوة للمساهمة فيها نظرا للقيمة العلمية المتميزة للأبحاث التي كان ينشرها.

وتحاول هذه المداخلة الكشف عن الإسهامات العلمية لمحمد بن شنب في مشروع دائرة المعارف الإسلامية، وتوضيح قيمة مقالاته ومنهجيته في كتابتها، وآراء المستشرقين فيها، مع محاولة توضيح مكانة دراسات بن شنب وعلاقتها بالمنهج الاستشراقي.

وسنحاول الإجابة عن مجموعة من التساؤلات العلمية أهمها: لماذا وجّه المستشرقون الدعوة لابن شنب رغم كونه من الأهالي المسلمين وليس مواطنا فرنسيا؟ وما هي القيمة العلمية لمساهمات بن شنب في هذا المشروع الاستشراقي؟

الكلمات المفتاحية: بن شنب، الاستشراق، دائرة المعارف الإسلامية.

فترة إقامة بن شنب بقسنطينة 1898 - 1901:

بين الشعور بالنفي والتكوين العلمي المتميز

يعدّ محمد بن شنب من أهم الشخصيات الثقافية الجزائرية في العهد الاستعماري، وواحدا من الجزائريين القلائل الذين اقتحموا مجال الاستشراق، وحافظوا على هويتهم الوطنية، وشهد له الجميع بالنبوغ، في وسط خيّم عليه الجهل والانحطاط العلمي.

وقد جاء في الرسالة التي بعثها بن شنب إلى مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق نبذة موجزة عن حياته، وشكّلت مدة إقامته القصيرة بقسنطينة مرحلة هامة أثرت مساره العلمي، فقد تقلّد منصب مدرّس النحو والصرف والعروض في مدرسة قسنطينة، كما ذكر هو في الفترة الممتدة من أول محرم سنة 1316 هـ/ 22 ماي 1898 وظل بها إلى غاية أول محرم سنة 1319 هـ/ 20 أفريل 1901.[1]

وللأسف لا تركّز أغلب الدراسات التي درست هذه الشخصية على هذه المرحلة الهامة التي صقلت موهبته، وجعلته يحتك بعدد من رواد الاستشراق الفرنسي، وعلى رأسهم مدير المدرسة العربية وأحد رواد الدراسات الاباضية في الجزائر موتلنسكي،

1 - لعلامة محمد أبو شنب، مجلة لمجمع لعلمي لعربي بدمشق، بريل 1930 لمجلد 10 ج 4، ص 238.

كما ان الدعوة للمساهمة في مشروع دائرة المعارف الإسلامية قد وصلته وهو هناك.

يقول جورج مارصي Georges Marçais:

En 1898, il quitte l'école des lettres d'Alger pour occuper une chaire à la Medersa de Constantine ; il y passe trois années laborieuses, qui lui laisseront un peu le souvenir d'année d'exil. [2]

وقد استوقفتنا العبارة الأخيرة أي كون تلك الفترة قد خلّفت في نفسية بن شنب شعورا بالنفي، وهذا يعني أن أطرافا في الإدارة الفرنسية قد سعت للحد من نشاطه العلمي فقررت إرساله إلى قسنطينة، والمعروف أن بن شنب قبل قدومه لقسنطينة قد عمل أستاذا مكلفا بالمحاضرات في كلية الآداب بالجزائر باقتراح من أستاذه ريني باصي كما ذكر ألفرد بل Alfred Bel[3]، ولعل ذلك ما أثار حفيظة عدد من أساتذة الكلية ضده فصدر قرار تحويله إلى مدرسة قسنطينة.

ورغم قصر الفترة التي قضاها في قسنطينة فقد حاول بن شنب، وفي حدود إمكانياته، أن يواصل نشاطه العلمي الدءوب، وكانت المدرسة التي عيّن فيها قد تعرّضت لجملة من التحولات، إذ ان السلطات الفرنسية عملت تدريجيا لجعلها مدرسة فرنسية خالصة، رغم أن اسمها الرسمي كان المدرسة الفرنسية-الإسلامية.

ومن بين الوجوه البارزة التي عمل معها بن شنب في هذه المدرسة من الجزائريين نذكر الشيخ المولود بن الموهوب – مفتي قسنطينة فيما بعد- الذي عيّن بالمدرسة سنة 1895 باقتراح من مديرها وكان يدرّس بها التوحيد والفقه[4] والشيخ محمود بن محمد

2- Georges Marçais:M Ben Cheneb (1869_ 1929) in revue africaine 1929, p155.

3 - Alfred Bel : Necrologie Mohamed ben Cheneb, in journal asiatique 1929, p 360.

4 -A. de C. Motylinski : Itinéraires entre Tripoli et l'Égypte : extraits des relations de voyage d'El Abderi, El Aiachi, Moulay Ah'med et El Ourtilani, Alger, impr. de S. Léon 1900 Notice complète
Titre : Itinéraires entre Tripoli et l'Égypte : extraits des relations de voyage d'El Abderi, El Aiachi, Moulay Ah'med et El Ourtilani / par A. de C. Motylinski,...
Auteur : Calassanti-Motylinski, Adolphe de (1854-1907) Ne voir que les résultats de cet auteur, Éditeur : impr. de S. Léon (Alger), Date d'édition : 1900
Type : monographie imprimée, Langue : Français, Format : 1 vol. (74 p.) : carte ; in-8, Format : application/pdf, Droits : domaine public, Identifiant : ark:/12148/bpt6k84114j, Source : Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, 8-O3-1189
Relation : http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30986834j
Mode texte disponible
Thème : Histoire de l'Europe,
Date de mise en ligne dans Gallica :15/10/2007
Fermer la notice complète, , p 71.

الشاذلي القسنطيني مدرس التوحيد[5].

ومن الفرنسيين سان كالبر Saint-Calbre مدرس التاريخ والجغرافيا بهذه المدرسة[6] والمستعرب الفرنسي موتلنسكي Motylinski الذي تولى إدارة المدرسة منذ سنة 1887،وفي سنة 1892 تولّى كرسي اللغة العربية بها خلفا لمارتان Martin [7].

استغل بن شنب فرصة إقامته في قسنطينة وأقام علاقات مع بعض الأسر القسنطينية، وجمع عددا من الكلمات التركية الباقية في لهجتها المحلية[8] كما جمع بعض الامثال الشعبية المعروفة هناك، واتصل ببعض الأسر للحصول على نسخ من كتاب الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية لابن قنفذ القسنطيني، ووجد في إحدى المكتبات الخاصة بقسنطينة كتاب طبقات علماء قسنطينة لابن قنفذ أيضا والذي يعد مفقودا اليوم[9].

ومن المخطوطات التي يكون بن شنب قد استفاد منها في قسنطينة مخطوط رحلة الشيخ الورثلاني الذي كانت نسخة منه عند زميله بن الموهوب[10] وقد قام بن شنب بتحقيقها سنة 1908 عند عودته لمدينة الجزائر .

وأثناء إقامة بن شنب في قسنطينة راسل المجلة الإفريقية لنشر مقال خصّصه للشاعر الجزائري محمد بن مسايب الذي نفي للمغرب بعد سيطرة الأتراك على تلمسان، وقد نشر بن شنب في هذا المقال النص العربي لقصيدته « يا الورشان أقصد طيبة « وهي في الحنين للبقاع المقدسة، ولكن هل لاختياره لهذه القصيدة مغزى معين؟

نعتقد ان اختيار بن شنب لهذه القصيدة الشعبية له دلالات هامة، فصاحبها قد نفي

5 - أبو لقاسم سعد لله: تاريخ لجز ئر لثقافي،ج3،بيروت، د ر لغرب لإسلامي، ط1، ص 391.

6-Saint-Calbre :Quelques réflexions sur l’enseignement de l’histoire et de la géographie a donné aux indigènes, bulletin de l’enseignement des indigènes de l’académie d’Alger, n°63, sept 1897, p 3. Voir aussi Bulletin de la Société de géographie d’Alger et de l’Afrique du Nord, p XXII

7 -René Basset : Necrologie « Motylinski » journal asiatique Mai juin 1907, p 538

8 - Mohamed ben Cheneb, Mots Turks et Persans conservées dans le parler algérien, Alger, Jules Carbonel imprimeur – libraire-éditeur 1922, p 07.

9 - Mohamed ben Cheneb :La Farisiya ou les debuts de la dynastie hafside par Ibn Quonfod de Constantine, in Hesperis T VIII, 1 trimestre 1928, p 40.

10-A. de C. Motylinski : Itinéraires entre Tripoli et l’Égypte Notice complète
Titre : Itinéraires entre Tripoli et l’Égypte : extraits des relations de voyage d’El Abderi, El Aiachi, Moulay Ah’med et El Ourtilani / par A. de C. Motylinski,...
Auteur : Calassanti-Motylinski, Adolphe de (1854-1907) Ne voir que les résultats de cet auteur, Éditeur : impr. de S. Léon (Alger), Date d’édition : 1900
Type : monographie imprimée, Langue : Français
Format : 1 vol. (74 p.) : carte ; in-8, Format : application/pdf
Droits : domaine public, Identifiant : ark:/12148/bpt6k84114j
Source : Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l’homme, 8-O3-1189, Relation : http://catalogue.bnf fr/ark:/12148/cb30986834j, Mode texte disponible, Thème : Histoire de l’Europe, Date de mise en ligne dans Gallica :15/10/2007, Fermer la notice complète, p 71.

كما قلنا وهو نفس شعور بن شنب، ونال فيما بعد حظوة علمية كبيرة عند ملوك المغرب[11]، كما ان هذه القصيدة هي في الحنين للبقاع المقدسة، ونحن نعلم أن الإدارة الفرنسية قد اتخذت إجراءات صارمة للحيلولة دون توجّه الجزائريين للبقاع المقدسة، وأصدرت قرارات بالمنع بحجة انتشار الوباء بالحجاز.[12]

كما أن قسنطينة كانت من المحطات التي يمر بها ركب الحجاج المغاربة، فهل كان بن شنب يتوق للتوجه للحج في تلك الفترة، ذلك يبقى احتمالا كبيرا، خصوصا وأن الرجل لم ينسلخ عن بني جلدته كما كان حال كثير من المتعلمين في ذلك الوقت، وقد بقي محافظا على هويته الإسلامية رغم احتكاكه الكبير بالفرنسيين.

صلة بن شنب بكبار رجال الاستشراق:

نجح بن شنب في نسج شبكة من العلاقات مع عدد من أشهر رجال الاستشراق خصوصا الفرنسيين منهم والغريب أن بن شنب كان يراسل هؤلاء بالعربية وأحيانا شعرا، وكان على رأس المستشرقين الفرنسيين الذين كان بن شنب على صلة وطيدة بهم العالم ريني باصي René Basset عميد كلية الآداب بالجزائر منذ تأسيسها سنة 1880 إلى وفاته سنة 1924[13]، وقد برز تأثير ريني باصي على بن شنب خصوصا في أبحاثه اللغوية، كبحثيه حول أصل كلمة شاشية[14] وتليس[15] كما برز تأثيره في إلمامه بعدد من اللغات واهتمامه بإنجاز المعاجم اللغوية.

وقد عبّر بن شنب عن تأثّره بأستاذه في حياته بمدحه بقصيدة جاء فيها :

يا واحدا ما له ثـان بمعرفة شاعت مفاخره في كل مرتقب جمعت بين لغات الأرض أكثرهـــــا ونلت من كنهها ما نلت من أرب إن شئت كنت فصيح العرب أو حبش أو بربر أو خطيب الترك والعرب[16]

وكان بن شنب يقدم إهداء بعض كتبه لهذا الأستاذ[17]، كما عبّر بن شنب عن تأثره الكبير بهذا الأستاذ بعد وفاته في الكلمة التأبينية التي أرسلها إلى المجمع العلمي العربي بدمشق وقد اقترح بن شنب على هذا المجمع ان يحل هنري ماصي Henri Massé

11 – حول ترجمة بن مسايب أنظر: ناصر لدين سعيدوني: من لترث لتاريخي و لجغر في للغرب لإسلامي،بيروت، د ر لغرب لاسلامي،1999، ص ص 405 – 411.

12 - Luc Chantre :Se rendre à La Mecque sous la Troisième République Contrôle et organisation des déplacements des pèlerins du Maghreb et du Levant entre 1880 et 1939, in cahier de la méditerranée 78 | 2009 : Migration et religion en France (Tome 2) p 203.

13 – أبو لقاسم سعد لله: أبحاث وآر ء في تاريخ لجز ئر، ج 4، بيروت، د ر لغرب لإسلامي، ط2، 2005، ص 157.

14 - Mohamed ben Cheneb :Origine du mot chachiya, in revue africaine 1907, pp 55-56.

15 - Mohamed ben Cheneb : Observation sur l’emploi du mot Tellis,son origine, in revue africaine 1912, pp 566-570.

16 – عبد لرحمن لجيلالي: محمد بن أبي شنب حياته وآثاره، لمؤسسة لوطنية للكتاب، لجز ئر: 1983، ص 41.

17 - Mohamed ben Cheneb :Abu Dolama poète bouffon des premiers califes abbasside, Alger ancien maison bastide Jourdan, Alger 1922.

محل ريني باصي في عضوية المجمع ووصفه بالعالم النطاسي.[18]

كما كان بن شنب على صلة وطيدة بالمستشرق الفرنسي المعروف ليفي بروفنصال (1894–1956 Évariste Lévi–Provençal) ولم تكن علاقة بن شنب مع بروفنصال علاقة زمالة فقط، بل كانت علاقة اجتماعية وطيدة عبّرت عنها إحدى رسائل بن شنب لبروفنصال بعد أن رزق الأخير بمولود في 29 جوان 1920 مما جاء فيها :

هنيئا حبيب القلب بالولد البدر وعــاش وعشتم في هنـــــاء وخير، ونال ونلتم كل ما قد رجـــوتم من الفضل والعلم الكثير من العمر [19]

اشترك بن شنب مع بروفنصال في وضع فهرس للمطبوعات الفاسية نشر في المجلة الإفريقية سنة 1921 [20].

وكانت القواسم المشتركة بين الرجلين شغفهما بالمخطوطات العربية، واهتمامهما بالتاريخ والتراجم الأندلسية، فلابن شنب بحث عن غزو النصارى لاسبانيا طبع سنة 1923[21]، والمعروف أن آخر بحوثه التي قدمها هو بحث عن الشاعر الأندلسي ابن خاتمة[22].

ومن بين أهم رجال الاستشراق الفرنسي الذين كان بن شنب على صلة وطيدة بهم ألفرد بل Alfred Bel الذي اشترك معه سنة 1923 في نشر مقدمة كتاب تكملة الصلة لابن الآبار التي لم تنشر في طبعة كوديرا[23] ونشر الكتاب كاملا بتحقيق مشترك.

ويذكر الجيلالي انه كانت لابن شنب علاقات وطيدة مع عدد آخر من رجال الاستشراق منهم: المستشرق الاسباني ميكيل آسين بلاثيوسMiguel Asín Palacios 1944 - 1871)) والمستشرق الروسي اغناطيوس كراتشكوفسكي (1883–1951) kratchkovsky Egnas

عوامل اختيار بن شنب للكتابة في دائرة المعارف الاسلامية:

ساعدت بعض العوامل بن شنب على أن يكون من بين القلة القليلة من العرب والمسلمين الذين وقع عليهم الاختيار ليكون ضمن فريق تحرير دائرة المعارف الإسلامية ولعل أهم هذه العوامل هي:

1-أعماله العلمية القيّمة:

كان بن شنب قد دخل مجال النشر منذ سنة 1895 حين وضع دراسة قيّمة عن

18 -محمد بن شنب: لمرحوم لعلامة رينه باسه، مجلة لمجمع لعلمي لعربي بدمشق، مج 4، ج 1، كانون لثاني 1924، ص 164-166.

19 - لمصدر لسابق، ص 41.

20 - Mohamed ben Cheneb :Essai de répertoire chronologique des éditions de Fès , in revue africaine 1918, pp 306-311, voir aussi revue africaine 1921, pp 158-173 .

21 - La conquête de l’Espagne par les chrétiens, in mélanges René Bassset, t 1, Paris, E.leroux, 1923, pp 67 -77.

22 - لمصدر نفسه، ص 87.

23 - Mohamed ben Cheneb :La préface d’Ibn El Abbar a sa Takmila - t essila, in revue africaine 1918, pp 306-311, voir aussi revue africaine 1923, pp 163-164 .

أحكام المغارسة في الفقه المالكي من خلال ما سجّله عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي في مخطوطه التبيين والتسهيل في ذكر ما أغفل عنه الشيخ خليل من أحكام المغارسة.[24]

كما قدّم دراسة عن مخطوط عربي في التربية عنوانه:» خاتمة في رياضة الصبيان وتأديبهم وتعليمهم وما يليق بذلك» نشرها مع الترجمة الفرنسية سنة 1897[25].

وتلا ذلك سنة 1901 نشر رسالة للغزالي في نفس الموضوع السابق وهو تأديب الصبيان[26].

وقد أعطت له هذه الأبحاث صيتا واسعا عند جماعة الاستشراق، وشكّلت عاملا هاما لاحترامهم وتقديرهم له، كما أهلته للمشاركة في مؤتمر المستشرقين بالجزائر سنة 1905 ببحثين هامين:

الأول حول نقل صحيح البخاري لأهل الجزائر[27]، والثاني دراسة حول الشخصيات المذكورة في إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي.[28]

وقد انضم بن شنب الى عضوية المجمع العلمي العربي بدمشق الذي كان يهيمن عليه كبار رجال الاستشراق الفرنسي وخاضعا لوصاية الانتداب الفرنسي انذاك، وكان تحت إدارة محمد كرد علي، وصار يراسله، ووصفت مجلة المجمع أسلوب بن شنب في الكتابة أنه يدل على «علوّ كعب في البحث، وهمة عالية في النشر، وعلى أسلوب جديد يحبب المطالعة والتدبّر حتى إلى من لا يهتم بها».[29]

2-إتقانه لعدد من اللغات الحيّة والميتة:

كان بن شنب ملمّا بعدد من اللغات وهو ما يحتاجه ميدان الاستشراق، فقد تخرّج أستاذا في اللغة الفرنسية من مدرسة المعلمين ببوزريعة سنة 1888، وفي سنة 1892 تعلّم اللغة الايطالية في المدرسة العليا بمدينة الجزائر.

24 - Mohamed ben Cheneb : La plantation a frais commun en droit malékite par Abd Er Rahman Ben Abd El Kader de Fas, trad in revue algérienne et tunisienne de législation et de jurisprudence , publiée par l'École de droit d'Alger -Typographie A. Jourdan (Alger)-1895, pp 162 - 171 .
25 - Mohamed ben Cheneb : Notion de pédagogie musulmane, résumé d'éducation et d'instruction enfantine , in revue africaine 1897, pp 267-285 .
26 - Mohamed ben Cheneb : Lettre sur l'éducation des enfants par Abou Hamed El Ghazali , in revue africaine 1901, pp 101-110 .
27- Mohamed ben Cheneb : De la Transmission du recueil de traditions de Bokhary aux habitants d'Alger, in Recueil de mémoires et de textes, publié en l'honneur du XIVe Congrès des orientalistes, Alger, imprimerie orientale Pierre Fontana 1905, pp99- 115.
28- Mohamed ben Cheneb: Etudes sur les personnages mentionnés dans l'idjaza du cheikh Abd el-Qddir el-Fassi, extrait du tome IV des actes du XIV congres international des orientalistes, Paris Ernest Leroux, Alger 1907 .
29 -مجلة لمجمع لعلمي لعربي بدمشق، مج 4، ج 1، كانون لثاني 1923، ص156.

وأما علوم البلاغة والمنطق والتوحيد فأخذها على الشيخ عبد الحليم بن سماية، وحاز على الشهادة في اللغة العربية diplôme d'arabe من جامعة الجزائر في 19 جوان 1894.

وفي سنة 1896 توجّه نحو تعلّم اللغات: الاسبانية والألمانية واللاتينية، وأخذ عن أستاذه إدموند فانيان (1846-1931 Edmond Fagnan) اللغتين الفارسية والتركية،كما أخذ اللغة العبرية عن أحد أحبار اليهود بمدينة الجزائر.

و أما اللغة الانكليزية فقد قال الشيخ الجيلالي أن بن شنب « كان له رأي خاص فيها، وذلك لباعث نفساني وعامل روحي ناتج عن عاطفة له هناك»[30] ولا يفهم من هذا أن بن شنب لم يكن يتقن هذه اللغة العالمية، فقد كتب معاصره محمد السعيد الزاهري عنه أنه «كان ملما باللغتين الألمانية والانكليزية إلماما حسنا مفيدا»[31] كما وجدناه يحيل في بعض أبحاثه على مراجع بهذه اللغة.

ومن بين اللغات التي يكون بن شنب أيضا قد أتقنها اللغة الإغريقية القديمة ويظهر ذلك جليا في بعض أبحاثه[32].

مشروع دائرة المعارف الإسلامية:الارهاصات الأولى وموقع بن شنب ضمنه:

ظهرت الملامح الأولى لفكرة انجاز دائرة معارف إسلامية سنة 1882 على يد روبرتسون سميث، وفي سنتي 1897 – 1899 عقد مؤتمران للاستشراق في باريس، وفي هذا المؤتمر الأخير اقترح المستشرق المجري غولد زيهر انجاز هذه المعلمة وتم قبول هذا المقترح بحماس سنة 1900.[33]

وأسند لابن شنب تحضير بعض المقالات لنشرها في دائرة المعارف الإسلامية[34]، وبدأ بجمع المادة العلمية لهذه المقالات التي ظهرت فيما بعد على صفحات هذه المعلمة[35].

وكان من بين المقالات التي كلف بن شنب بتحريرها مقال عن المؤرخ المشرقي «شمس الدين الذهبي» و«الجزولي» أبو عبد الله محمد بن سليمان صاحب دلائل الخيرات، و« الفتح بن خاقان» والرحالة المغربي «العبدري» والرحالة المغربي «أبو سالم العياشي» و«ابن وحشية» العالم الكيميائي و«زين الدين ابن الوردي» الفقيه الشافعي و«سراج الدين ابن الوردي» الفقيه الشافعي و« ابن مالك» النحوي و«ابن معطي» الزواوي النحوي و«ابن هشام» النحوي.

وتظهر هذه المقالات اهتمام ابن شنب بتراجم أعلام التاريخ الإسلامي عموما،

30 – عبد لرحمن لجيلالي: محمد بن أبي شنب، ص 16.

31 – لمصدر نفسه، ص 102.

32 - Mohamed ben Cheneb : Observation sur l'emploi du mot Tellis , in revue africaine 1912, pp 569-570.

33 -Souad Ben Mustapha: Portrait d'une encyclopédie: L'encyclopédie de l'islam et ses différentes éditions, mémoire présenté a l'école nationale supérieure de bibliothécaire 1978, p 13.

34 – عبد لرحمن لجيلالي: لمصدر لسابق، ص 41.

35 – على عكس ما ذكره لشيخ لجيلالي لم يكن بن شنب هو لعربي لمسلم لوحيد في هذ لمشروع بل برزت أسماء أخرى.

والمغربي على وجه الخصوص، كما تظهر القائمة البيبليوغرافية لهذه المقالات سعة اطلاعه، وثراء مكتبته الخاصة بالمخطوطات والمطبوعات القديمة.

ولا يختلف منهج بن شنب في كتابة مقالات دائرة المعارف الاسلامية عن منهج زملائه من المستشرقين الأوروبيين، فهو يكتب بحثه مستخدما عددا من المصادر والمراجع بمختلف اللغات، لكنه تميز عنهم في التراجم التي نشرها بنظرته المركزة حول الشخصية المراد ترجمتها، والاجتهاد في تقصي آثار المترجم له مع توضيح المطبوع منها والمخطوط.

ويقول الفرد بل واصفا منهج بن شنب في البحث : «لقد تمكن بفضل قوة عزيمته من ان يستفيد من كتب المختصين في الدراسات الاسلامية والادب العربي، واستطاع ان يواكب مناهج العمل التي يطبقها العلم الاوروبي الحديث، مع البيبليوغرافيا ونقد المصادر التي استخدمها في بحوثه.»[36]

ونوّه جورج مارصي بالقيمة العلمية لأبحاث بن شنب، وقال ان اساتذة كلية الآداب بالجزائر لما رشحوا اسمه ليعيّن رسميا استاذا في الكلية كانوا يدركون مكانته العلمية المتميزة[37].

خاتمة:

وهكذا فإن إسهامات بن شنب في مشروع دائرة المعار ف الإسلامية كانت فرصة أخرى لهذا العالم لإظهار مواهبه في البحث والكتابة، والاحتكاك بعدد من كبار المستشرقين آنذاك ونقطة محورية أخرى أهّلته لينال احترام الأوساط العلمية داخل الجزائر وخارجها، فكسب ود واحترام كبار العلماء، واستطاع فرض نفسه في الأوساط العلمية الفرنسية التي كان منها من يناصبه العداء لكونه من الأهالي، وصار الممثل الرسمي للجزائر في عدد من المؤتمرات العلمية الدولية حتى وفاته سنة 1929.

36 - Alfred Bel : Opcit, p 360.
37 -Georges Marçais:Opcit, p151.

المحور الثالث:
الاستشراق الجديد ورهاناته:
من المركزية الغربية إلى الاعتراف الثقافي

جدلية الاستشراق والاستغراب في الفكر المعاصر
من تماثل الأشكال إلى تضاد المضامين

د. عبدالعزيز بوالشعير / جامعة سطيف2

تمهيد
أولا: معنى الاستشراق
ثانيا: أثار الاستشراق على الفكر الإسلامي
ثالثا: معنى الاستغراب
رابعا: الموقف من التراث الغربي
خامسا: الاستغراب في مواجهة التغريب
سادسا: من الاستشراق إلى الاستغراب
خاتمة

أولا: مفتتح إشكالي

لقد ظلت إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر حاضرة في الوعي الفلسفي والسياسي طيلة قرون من الزمن، وقد كان منشأ هده الإشكالية اختلاف الأنساق الثقافية والرؤى المعرفية والخلفيات الفكرية والحضارية لكل أمة من الأمم. مما دفع بحسن حنفي إلى القول بأنّ الأنا والآخر حقيقة لا يمكن تجاهلها على الإطلاق، ما دام الاختلاف– التنوّع والتعدّد سمة إنسانية متجذّرة في البنية المجتمعية إلى الحد الذي يجعل الهوية الجماعية للشعوب، مناطة بسمات خصوصياتها المتكوّنة نتيجة تجارب معقدة، ليس من السهل حصرها[2] في بوتقة جغرافية محددة، ولا في مرحلة تاريخية معينة،كما لا يمكن اختصارها في منطلقات أو مصادر فكرية، ولا في آليات عمل الاحتياجات المادية للشعوب.

فنحن في توصيفنا لـ «لأنا» بناء على الأشياء التي نرغبها فيه، استدعى منا توصيفا لـ «الآخر»، فيه كل ما نكره وجوده فينا، ولذلك غدت العلاقة بين الأنا والآخر مقلقة للغاية، فهي بنظره تجعلنا غير قادرين على توصيف الآخر من منظاره هو، بل يأتي توصيفنا له من محددات الأنا ومنظارها للأشياء والأفكار والأشخاص. ومن منظور الأنا يتحدّد نعت الآخر، بل يستمد وجوده من تمايزه وغيريته عن الآخر، والنتيجة هي أنّ الأنا لا وجود له، بنية وتشكيلا واستمرارا، إلاّ بالحكم على الآخر،كشيء وموضوع للأنا الموجودة في وعي الآخر هي أيضا. فالأنا يملك رؤية كليّة Outlookهي التي تحدّد له رؤيته لذاته ودوره وللكون والحياة. وعن هذه الرؤية تنبثق رؤى أخرى مصغّرة أو محدّدة هي ما اصطلح عليها بتعبير توماس كونTomas Kuhn النماذجParadigmes

وعبّر عنها عبد الوهاب المسيري بالنماذج المعرفية.[1]

وانطلاقا من توصيف الآخر للأنا استنادا إلى رؤيته المعرفية التي يجيب فيها عن الأسئلة الكلية والنهائية المتعلّقة بالكون والإنسان والحياة والعلاقة مع الآخر، والتي تحدّد صورة الأنا (الشرق) في مرآة الغرب (الآخر) جاء الاستشراق مصطلحا ومفهوما وحركة فكرية وسياسية، ارتبط وجودها وظهورها وانتشارها بجملة من المفاهيم والمصطلحات التي يستدعيها مصطلح الاستشراق وهي: الاستعمار، والاستغراب، والاستحمار، والاستكبار. كما ارتبط أيضا بجملة من المصطلحات مثل التبشير، والتحضير، والمركزيّة، والعالميّة، والخطاب الكوني، والخطاب العالمي،كما يثير في الذاكرة مفاهيم نحو التوحّش والبربريّة والهمجيّة وصراع الحضارات، وصراع الثقافات على حد تعبير «طه جابر العلواني» في تصديره لكتاب «مقدمات الاستتباع الشرق موجود بغيره لا بذاته» لصاحبه غريغوار منصور مرشو.[2]

ولهذا جاء الاستشراق في نظر البعض ليعبّر في آلياته وأدائه وحقيقته عن ذهنية ثقافة الهيمنة الراسخة في وعي الآخر(الغرب)، التي تعكس بجلاء توتر العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب. فالخطاب الاستشراقي فرض على العالم نفحات صدامية ضد بشر، أرغمهم الصدام على التصدّي له ذودا عن أنفسهم ودرءا لمخاطر محدقة بهم .

وانطلاقا من ذهنية ونفسية الدفاع عن الأنا أو الذات، بحثا عما يبرّر وجودها واستمرارها الواقعي المهدّد في التاريخ العالمي، قصد تعزيز مناعة الذوبان في الآخر أو التماهي معه وفقدان الهوية والإنية، أمام عاصفة الدراسات الاستشراقية والهجمة الثقافية الشرسة التي أملتها ظروف العولمة، الثقافية منها بالتحديد، التي تسعى إلى إبعاد الناس عن ثقافتهم الأصيلة وانخلاعهم عن هويتهم، لأننا «بوصفنا بشرا سوف نحمل ثقافتنا معنا ولكننا أيضا سنمر عبر تدفقات وثقافات مختلفة في مسيرة حياتنا اليومية ونستوعب مؤثرات جديدة».[3] على هذا الأساس جاءت محاولات المفكرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم»حسن حنفي» الرامية إلى تأسيس علم جديد في مقابل العلم القديم المتمثّل في الاستشراق، وهذا العلم الجديد هو علم الاستغراب، تماهيّا مع الاستشراق ومبرّرات وجوده في التاريخ. وقد كان ذلك من منطلق الدفاع عن الذات، ودرءا لمخاطر الذوبان في موجة الحداثة والعولمة، من منطلق دراستنا ومعرفتنا بالغرب وآليات تفكيره وأنماطه ومنطلقاته وسماته وأهدافه الظاهرة والباطنة. فكما كنا

1 عبد لوهاب لمسيري(تحرير): إشكالية لتحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد لمقدمة: فقه لتحيّز، ط3، لمعهد لعالمي للفكر لاسلامي، هيرندن-فيرجينيا- و، م، أ، 1418هـ/1998م، ص10. (لكلام لطه جابر لعلو ني ورد في تقديمه للكتاب).

2 غريغو ر منصور مرشو: مقدمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذ ته، ط1، لمعهد لعالمي للفكر لاسلامي، هيرندن-فيرجينيا-و، م، أ، 1416هـ/1996م، ص7.

3 بول هوبر: نحو فهم أعمق للعولمة لثقافية، ترجمة: طلعت لشايب، ط1، لمركز لقومي للترجمة، لقاهرة، عدد1811، 2011م، ص 64.

نحن (ثقافة وحضارة وأمة وكيان سياسي واجتماعي وقيّمي وعمراني) موضوعا للبحث في الفكر الغربي يكون الغرب بكل مكوناته الفلسفية والعلمية والدينية والحضارية) موضوعا للبحث في الفكر الشرقي عموما والإسلامي خصوصا.

من هنا وضع بعض المفكرين -ومن بينهم «حسن حنفي»- مهمة على عاتقهم، تتمثّل في إيقاظ وعي الأنا من سباتها، وتحذيرها من المخاطر المحدقة بها، بحجة أنّ الأنا قادر على دراسة وفهم وضع الآخر، في مقابل قدرة الغرب على دراسة وضعنا من جميع جوانبه. فعقدة تفوّق الغرب (الآخر) مردّها إلى دراسة الغرب لحضارة الشرق، ونحن لحد الآن لم نستفد من دراستنا لحضارة الغرب. والغرض من هذه الدراسة هو الانتقال من حالة التماثل مع الغرب إلى حالة التضاد معه،كون الأنا كمنظومة ثقافية وبنية معرفية ونسق قيمي ورؤية للعالم تنتمي إلى نسق مغاير لنسق الغرب.

والإشكال الفلسفي الذي يطرح نفسه هو: هل الأنا رؤية شاملة قادرة على دراسة الآخر وفهمه وتفكيك مكوّناته واحتوائها وهو لم يحتو ذاته بعد؟ بمعنى آخر، هل يمكن أن يكون الغرب موضوعا للفكر الشرقي(الإسلامي) وهو لم يدرس بعد حضارته الشرقية كما ينبغي؟ وكيف يكون التضاد مع الآخر مرجّحا من حيث المبدأ؟ وما مدى معقولية هذا التصوّر؟ وما هي حدود العلاقة بين الأنا والآخر؟ وهل من المعقول اعتبار الاستشراق كله استفزاز للأنا وبالتالي ينبغي الرّد عليه بالاستغراب في مفهومه وآليات عمله ومنطلقاته المتضادة مع الاستشراق مضمونا والمتماثلة معه شكلا؟ هل يقف الاستشراق عند حد جمع أوروبا لأكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ أم أنّ الاستشراق كان مرحلة تمهيدية لجنود الغزو تمكّن أوربا من مخاطبة الشعوب المستعمَرة، حتى يمكن معرفة تاريخها وثقافتها، ويمكن التعرّف إلى حضارتها ومكوناتها المذهبية؟[4] أم أننا في حاجة إلى ثورة مفهومية تتجاوز الموروث الفكري المعاصر باعتباره قاصرا وعاجزا عن مجاوزة الحاضر والوعي المأزومين؟ أم نحن في حاجة إلى عملية تجديد شاملة تقلب منظومة المعرفة والقيم وتعيد تشكيل تراتبية جديدة قوامها الاستغراب بدلا من الاستشراق، والشرق بدلا من الغرب، والأنا بدلا من الآخر، والحاضر بدلا من الماضي، والأمل بدلا من اليأس، والطموح بدلا من الإحباط، والإبداع بدلا من التقليد، والحضارة بدلا من التخلف؟

ثانيا: الاستشراق: المفهوم والخلفيات المعرفية

تعدّدت الرؤى حول ظاهرة الاستشراق بين من ينظر إليه من منظور جزئي اختزالي لم يضعه ضمن النسق المعرفي المؤسّس للحضارة الغربية، وبين من ينظر إليه على أساس أنه يشكّل مساهمة كبيرة في كشف مآثر الحضارات البائدة التي لم تعرف شعوبها كيفية التعامل مع موروثاتها واستخدامها أو تنميتها. في الوقت الذي ربط

4 حسن حنفي: هموم لفكر و لوطن، لجزء لثاني، د ر لمعرفة لجامعية، لاسكندرية،1997م، ص545.

البعض بين الاستشراق ونشأة الحملات الاستعمارية بوجه عام وليس له علاقة بالمكوّنات الفلسفيّة والعلميّة للحضارة الغربيّة. في حين يرى غرغوار منصور مرشو «أنّ ظاهرة الاستشراق ليست ظاهرة موازية للنسق المعرفي المؤسّسي المهيمن الغربي ولا منقطعة عنه أو عرضية فيه، إنما على العكس استمدت جذورها من هذا النسق بكل مكوّناته المعرفيّة والمذهبيّة وتضافرت خيوطها في كنفه، بل أنها كانت ولاتزال تشكّل جزءا أساسيا في إنشاء نموذج الدولة-الأمّة في الغرب».[5]

يعتقد البعض أنّ الاستشراق هو موضوع دراسة الآخر الغربي للأنا الشرقية، والذي يحيل إلى معنى التفوّق الحضاري للغرب على الشرق. فحالة التخلّف التي يعيشها الشرق جعلته عرضة لأن يقال فيه ما لا يعرفه عن نفسه من آخر استعجل تقييم ذاته، فتأخّر تقويم الأنا للآخر(الغرب). إنّ تقدم المجتمع الغربي وتأخّر العالم الإسلامي، حقيقة لا يمكن تجاهلها، ولها تداعيات على من يعيش في فضاء لا يخرج عن مدار فعل ازدرائهم لضعفنا،كما انبهارنا بقوّتهم، وهذه حقيقة تؤثّر ولاشك على موضوعيّة المستشرق وعلميته، انحيازا إلى ما يستشف منه تحامل على ما هو أقل شأنا منه،كما يؤثّر في آليّة الرّد عليه، مهما تخفّى الرّد وتنزّه عن مفاعيل تخلّف واقعه، أو مهما تجرّد من علائق الانبهار بقوّة وتفوّق واقعهم وقدرته الفاعلة، فعلا أدى بنا إلى انفعال لا واع على ما في رفضنا لهم من تماه مع رفضهم لنا، وإلى ما في توجّهنا إليهم من تماثل مع توجّههم إلينا.[6]

الاستشراق هو دراسة لتاريخ وشخصيات وأحداث حدثت في الشرق «كما «خلقه الغرب»، أو كما تمثّله عن الآخر الشرقي فهو بهذا المعنى يسمّى بفن تمثّل وصناعة الآخريّة الفكرية كما يسمّيها الباحث التونسي «المبروك الشيباني المنصوري»*، الذي ينظر إلى الاستشراق بصفته مصطلحا مركّبا ومضلّلا، فهو رؤيةVision، ومنهج Méthode وإيديولوجيا Ideologie، ومؤسّسة Institution، وظاهرةحضارية. عندما نريد تحديد معاني الاستشراق ينبغي علينا أن ننظر إليه بصفته كلاًّ مركّبا، ورؤية مخصوصة على ما قد يبدو تناقضا في ظاهر الكلام فـ «كون الاستشراق»رؤية مخصوصة، لا يتناقض مع كونه «كلا مركبا»، بل إنه في أثناء عملية التفصيل والتحليل يتم إخضاع هذا «الكل المركّب» المدروس، طوعا أو قسرا، ليصير مقوّما من مقوّمات الرؤية المخصوصة.»[7] فبواسطة حركة الاستشراق تم تقسّيم العالم إلى

5 غريغو ر منصور مرشو: مقدّمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذ ته، ص 16.

6 نديم نجدي: أثر لاستشر ق في لفكر لعربي لمعاصر- دو رد سعيد.حسن حنفي.عبد لله لعروي، ط1، د ر لفار بي، بيروت، 2005م، ص 9، 11.

*باحث تونسي دولي مشارك بجامعة تسوكوبا بطوكيو، وعضو بالأكاديمية لأمريكية للأديان،بأطلنطا، و لمعهد لأمريكي للدر سات لمغاربية، بأريزونا، ومركز لدر سات لمغاربية، بتونس، ومركز لبحوث و لدر سات في حو ر لحضار ت و لأديان لمقارنة بتونس.

7 لمبروك لشيباني لمنصوري: صناعة لآخر لمسلم في لفكر لغربي لمعاصر من لاستشر ق إلى لإسلاموفوبيا، لطبعة لأولى، د ر نماء للبحوث و لدر سات، بيروت، لبنان، 2014م، ص 34.

شـرق وغرب، وقسّـم الشـرق إلى شـرق أدنى وأوسـط وأقصى. ويطلق لفظ الشّـرق عادة على المنطقة العربية وشـعوب آسـيا وأفريقيا، أما لفظ الشـرق الأوسط فيطلق عادة على المنطقـة العربيـة فقـط، فهـو اكتنـاه صـارم لأسـئلة جذرية في الثقافة والإنسـان، أسـئلة تـدور حـول مفاهيـم «الحقيقـة» و«التمثيـل»، القـوّة وعلاقات القـوّة، وعي الـذات والآخر، حـول التصـورات التـي ينمّيهـا الإنسـان لذاتـه وللعالـم، وللتمييـزات التي يقيمهـا بينه وبين الآخـر. مـن هنـا يتجلّـى الاستشـراق بوصفـه خطابـا مضلّـلا لأنـه» يظهـر غير مـا يبطن، ويوري غير ما يخفي. ولكنه في كل ذلك منطقيّ مع نفسه ومع رؤاه ومع ادعاءاته(...) لكنـه خطـاب لايعكـس حقائـق أو وقائـع، بـل يصوّر تمثّـلات أو ألوانا مـن التّمثيل حيث تختفـي القـوّة والمؤسّسـة والمصلحة. إنه خلق جديـد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصوّر والتّمثيل.»[8] إنه دراسة في الآليّة التي تتصلّب بها هذه التّصورات والتّمييزات إلى معرفة، معرفة تغدو–حين تتم في سياق القوّة والسّلطة سياسيّا واقتصاديّا وثقافيا–إنشاء يدّعـي لنفسـه مقـام الحقيقـة، ويحجـب بشـكل مطلـق حقيقـة كونـه تمثيـلا لا أكثـر، حقيقـة كونـه يجسّـد وعـي الذات للآخر أكثر مما يجسّـد الآخر، إنشـاء ذا طاقة مولّدة للذات تفعل ضمن شروط نابعة من الذات المعاينة بالدرجة الأولى، ثم من الآخر، موضوع المعرفة، بدرجة ثانية وثالثة فقط.[9] ولذلك اعتبر الاستشـراق موضوع معرفة في حين أنّ موضوعه الحقيقي هو الشرق باعتباره واقعا محدّدا في الزمان والمكان، وهو ما يؤكّد حقيقته من حيث كونه فنا لتمثّل الآخر وصناعته صناعة فكريّة مضلّلة.[10]

الإستشراق هو «مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يعنَى بدراسة الحيـاة الحضاريـة للأمـم الشـرقية بصفـة عامة، ودراسـة حضارة الإسـلام والعـرب بصفة خاصة»[11]. فهو كلمة عربية الاشتقاق مأخوذة من أصل عربي خالص هو «ش ر ق»، وهي علـى وزن «إسـتفعال»، والـذي بنظـر البعض لا يمكـن أن يكون هذا الاسـتعمال مرادفا لمصطلحOrientation في اللغة الفرنسـية، مما يحتم علينا الأخذ بالتعريف التكويني أو الوظيفي طالما أن التعريف اللغوي يظل مستعصيا على الفهم، كون مصطلح الاستشراق ظهـر فـي سـياق حضـاري غربـي، لـه مبرّراتـه وخلفياتـه وأبعـاده وأهدافه، والتـي يمكن إجمالهـا فـي محاولـة الغربييـن تسـليط الأضـواء علـى حضـارة الشـرق. فقـد ورد تعريفه فـي القامـوس الفرنسـي «بأنـه مجموعـة المعـارف التي تتعلّق بالشـعوب الشـرقية ولغاتهم

8 سـالم يفوت: حفريات لاستشـر ق: في نقد لعقل لاستشـر قي، ط1، لمركز لثقافي لعربي، لد ر لبيضاء، 1989م، ص 8.

9 إدو رد سـعيد: لاستشـر ق– لمعرفة. لسـلطة. لإنشـاء، ترجمة:كمـال أبـو ديـب، لطبعة 6، مؤسسـة لأبحـاث لعربية، بيروت، 2003م، ص1، 2.

10 لمبروك لشيباني لمنصوري: صناعة لآخر لمسلم في لفكر لغربي لمعاصر من لاستشر ق إلى لإسلاموفوبيا، ص 33.

11 محمد وز ن: لاستشر ق و لمستشرقون : وجهة نظر (سلسلة دعوة لحق)، مكة لمكرمة : ر بطة لعالم لإسلامي، 1984، ص 15.

وتاريخهم وحضارتهم، وفي المجاز يعني عندهم تذوّق أشياء الشرق».[12]

إن الاستشراق كما يرى «إدوارد سعيد» هو ببساطة المادة التاريخية والحيّز المميّز من ثقافة الغرب اللذين يتناولهما بالتحليل، إنه الحالة المعيّنة التي يعاينها، إنه المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليلي النقدي، بوصفه «الخارجي» و«المقصى المستثنى» و«المستعرض الصامت» و«المعجبة المثيرة» أمام داخل يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. الاستشراق هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثّل في نظام فوكو في الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين..الخ.[13]

بيد أنّ أهم هذه التصوّرات، بنظر إدوارد سعيد تكوّن التصوّر الكلّي لتجسّد علاقات القوّة وممارسة السّيطرة في مفهوم المعجبة والاستعراض: حيث يكون موضوع القوة (الأدنى، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما، مادة تمثّل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطا من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرض(الأعلى، الأقوى)، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوّة السيّد وسيادته. وهكذا ترتبط القوة، في أعلى صورها، بامتلاك القدرة والطاقة على تقديم معجبة: فرجة مثيرة مفرطة. هكذا يمارس العقل استعراض معجبة الجنون، ويمارس المستشرق استعراض معجبة الشرق.[14]

هذه المعجبة التي كانت مدعاة لمعرفة هذا الشرق وجمع أكبر قدر من المعلومات حوله، بغرض فهمه وتفسير سيرورته التاريخية التي أثارت أسئلة كبرى حول هذا الكيان الذي يدعو للعجب، كيف تشكّل في التاريخ؟ وكيف اختزل الزمن وصنع حضارة وفلسفة ونسقا ثقافيا ومعرفيا متميزا ومتحرّرا ومتجاوزا للتراث الإغريقي والروماني والمسيحي السابق له؟ كيف يمكن تفكيك هذا النسق الثقافي والحضاري؟ أو بمعنى آخر، كيف يمكن تعطيل آليات اشتغال هذا النسق الثقافي المتميز في الفكر والوجدان والحياة؟ هل تكفي عملية الفهم والتفسير لهذا الشرق أم يجب الانتقال إلى خطوة تالية تتمثّل في استعماره والهيمنة عليه؟ ولما كانت الهيمنة العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة صعبة كان لابد من الإعداد المسبق لها ممثلا في الاستعمار، وهو ما تطلّب تجنيد ترسانة من الخبراء والعلماء والأنثروبولوجيين والفلاسفة للقيام بمهمة الفهم والتفسير كخطوة سابقة للاستعمار. فقد اعتبر حسن حنفي أنّ الاستشراق هو «خدمة للاستعمار، ولم يكن في خدمة الإنسانية- كما يقول البعض-لأنه ليس من أجل العلم للعلم، بل هو مقدمة الغزو العسكري، والاستشراق أيضا من أجل فهم تاريخ الشعوب ونفسياتهم للتمكّن من إدامة أمد الاستعمار».[15]

12 محمد لبشير مغلي: مناهج لبحث في لإسلاميات، مركز لملك فيصل للبحوث و لدر سات لإسلامية، لرياض، 2002، ص 39.

13 دو رد سعيد: لاستشر ق، ص 4.

14 لمصدر نفسه، ص 3.

15 علي بو لخير: حسن حنفي ثورة لعقيدة وفلسفة لعقل، ط1، مركز لحضارة لتنمية لفكر لإسلامي، بيروت،2011، ص146.

من معاني الاستشراق أيضا،كونه تصوّر الغرب للشرق، أو قراءة الغرب لحضارة الشرق وفق رؤية استعلائية تعبّر عن تمركز العقل الغربي حول أناه تمركزا عرقيا صريحا وكامنا، العقل الذي أسّس لقراءة التاريخ البشري على النحو الذي ارتضاه أو تمّثله عن الآخر، أو دعا إلى إعادة تشكيل رؤية إلى تاريخ العالم «في الخطاب الأوروبي على نحو ممتثل إلى عقدة التمركز حول الأنا(...) وهكذا انطلقت الكتابة التاريخية على أساس وصل مرحلة النهضة الأوروبية باللحظة الإغريقيّة والرومانيّة. وهو الوصل الذي سيخلص إلى بناء صيرورة تاريخيّة مترابطة بناء على «إطار منهجي كليّاني»، سمّي بـ«التاريخ العام». ومن الملحوظ أنه لم يقصد بلفظ «العام» ما يقتضيه مدلوله، أي: الانفتاح على تواريخ الشعوب الأخرى، وتقدير إسهامها، بل نظر إلى تاريخ أوروبا بوصفه تاريخا للعالم بأسره، فاستوى التاريخ الأوروبي وكأنه «تاريخ البشرية».[16] وحجّة هؤلاء هي قولهم بأنّ الغرب وليس الشرق هو الذي حقّق النجاح، لذا فالأوروبيون هم فقط الذين عرفوا كيف يقودون التقدّم نحو الليبيرالية الحديثة، إنّ أوروبا هي المحرّك الأوّل للتّمية والحداثة، في حين تناسى هؤلاء حقائق تاريخية ووقائع إمبريقية تؤكّد بأنّ الشرق كان لأكثر من ألف عام هو المحرّك الأوّل لتنمية العالم، وهو ما يشير إليه «فولتير» عندما يقول: إذا كان لي كفيلسوف أن أتمنّى معرفة ما حدث على سطح الأرض، فيجب عليّ أولا توجيه بصري تجاه الشرق، مهد الفنون جميعها، والذي يدين له الغرب بكل شيء.»[17] وهي دعوة صريحة للغرب لكي يكتشف الشرق بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميّز له أصوله وفلسفته في الوجود ورؤيته للعالم ورسالته في الحياة وسيرورته في التطوّر ومنطقه في العلاقات والتواصل وأفقه المستقبلي.

أما آخرون فيرون في ظهور حركة الاستشراق نتيجة للاحتكاك الذي وقع بين الشرق الإسلامي والغرب النصراني أيام الصليبيين، وعن طريق السفارات والرحلات. نلمس ذلك في التقاربٍ والتعاون بين الثالوث المدمّر: التّنصير والاستشراق والإستعمار، حيثٍ عمل المستعمرون على مساندة المستشرقين والمنصرّين لأنّهم يستفيدون منهم كثيرا في خططهم الاستعمارية. فهم يدرسون الإشكالات الفكرية، والاهتزازات المفاهيميّة والاضطرابات الواقعيّة، والمفارقات الأساسية التي قام عليها التطور الحضاري للشرق، علميا وثقافيا وسياسيا وعسكريا. وطريقته في معاينة الآخر والتفاعل معه، ونمط العلاقات الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة التي كانت يقيمها مع الآخر. ويتم عرض هذه المنظومات الشرقية عرضا فكريا نقديا، يمارسه الغرب في فهم ذاته وفهم الشرق. وينتهي إلى طرح إشكالية العلاقة بين الذات والآخر باعتبارهما جوهرين مختلفين، من

---

16 لطيب وعزة: في دلالة لفلسفة وسؤ ل لنشأة–نقد لتمركز لأوروبي– لطبعة لأولى، د ر نماء للبحوث و لدر سات، بيروت، لبنان، 2012م، ص 136، 137.

17 جون إم. هوبسون: لجذور لشرقية للحضارة لغربية، ترجمة: منال قابيل، ط1، مكتبة لشروق لدولية، لقاهرة، 1427هـ/2006م، ص32، 43.

حيث المنطلقات والتصورات والمناهج والأهداف، فهو إذن أي الاستشراق، تيار فكري، يتجّه صوب الشرق، لدراسة حضارته وأديانه وثقافته ولغته وآدابه، من خلال أفكار اتّسمت معظمها بالتعصّب، والرغبة في خدمة الاستعمار، وتنصير المسلمين، وجعلهم مسخا مشوّها للثقافة الغربية، وذلك ببث الدونية فيهم، وبيان أن دينهم مزيج من اليهودية والنصرانية، وشريعتهم هي القوانين الرومانية مكتوبة بأحرف عربية، والنيل من لغتهم، وتشويه عقيدتهم وثقافتهم وقيمهم. والغريب في الأمر أن مثل هذه الآراء وردت على لسان كبار العلماء والفلاسفة كهيجل وماكس فيبر الذي فصل بين الغرب والشرق، حيث نسب إلى الغرب كل قيم الحداثة والعقلانية والحرية والقانون والديمقراطية والفردانية العقلانية والمؤسسات ومدن حرة ومستقلة، وفي المقابل وصف الشرق بكل قيم الافتقار الى المحاسبة العقلانية، وتجار تحت سيطرة الدولة ودول وراثية استبداد شرقي ومذاهب باطنية، وديانات قمعية وهيمنة جماعية وحضارة موحدة مع عدم وجود ميزان قوى اجتماعي بين الجماعات والمؤسسات واندماج العالمين العام والخاص في شكل مؤسسات لا عقلانية.[18]

إنّ هذا التوصيف يظهر بوضوح رؤية الغرب للشرق المبنية على إلصاق كل الصفات السلبية على الشرق وحضارته و»هي رؤية للعالم تؤكّد على أعلوية الغرب على الشرق(...) بصفة خاصة، يبني الاستشراق صورة دائمة للغرب الأعلى (الأنا) والتي يتم تعريفها سلبيا مقابل (الآخر) بنفس الدرجة-الشرق المتخلف الأدنى.»[19] الذي يتميز بالصفات الآتية: لاعقلاني، اعتباطي، كسول، غير منتج، متساهل، غريب، وفي نفس الوقت مغو، مشوَش، مستبد، فاسد، طفولي وغير ناضج، متخلف، مقلد، سلبي، تابع، راكد لا يتغير. تطلق هذه الأوصاف على الشرق في مقابل الأوصاف الايجابية التي يصف بها المستشرقون الغرب والمتمثّلة في الآتي: الغرب عقلاني، مجتهد، منتج، مضح، مقتصد، ديمقراطي، ليبيرالي، أمين، أبوي وناضج، متقدّم، مبدع، نشيط، مستقل، تقدمي، ديناميكي. ولعلّ إيمان الغرب بهذه الصفات المصطنعة أعطاه مبرّرا لاستعمار دول العالم المتخلّفة، انطلاقا من فكرة تقديم الغرب لقيمه وحضارته للعالم، إنّ هذا الزّعم وفّر الأساس المنطقي الذاتي الذي أعطى الشرعية للتدخّل الإمبريالي الغربي والسيطرة على خيرات وثروات وتراث وحضارة وبلاد العالم الشرقي.[20] يقول فريديريك معتوق في كتابه: مرتكزات السيطرة غرب/شرق: «وما يضاعف من حدة هذا الشعور(الشعور بالتفوق) أنّ أسياد العالم الحديث، بخاصة الذين ينتمون إلى عصر الرأسمالية، يطرحون أنفسهم على أساس أنّهم متفوّقون وحَمَلة رسالة عليا. فهم يمارسون عموما، وبشكل مدرَك، روحيّة اصطفائية تنبع من اتكائهم على ما يعتبرونه أفضل وأسمى الحضارات

18 جون إم هوبسون: لجذور لشرقية للحضارة لغربية، ص 28.

19 لمرجع نفسه، ص 18.

20 جون إم-هوبسون: لجذور لشرقية للحضارة لغربية، ص 18، 19.

الإنسانية.»[21]

ولذلك نجد هناك ترابطا وثيقا بين الاستشراق والاستعمار الذي عمل في مرحلة ما قبل الاستعمار على «...عقد اتفاقيات تجاريّة أو عسكريّة وعلميّة مع حكام دول الأطراف، وإلى تكوين أنصار وزبائن له مفتونين بمبادئه وقيمه ومؤسّساته في المجتمعات المحلّية. من هنا كان الرّهان على تجنيد حملات واسعة النطاق مؤلّفة من مجموعة من الجامعيين ورجال الأعمال والعسكريين والموظفين والمرسلين المبشّرين والفنّيين والمغامرين الخ. كان الهدف الاستراتيجي، بالطبع، لهذه الحملات، هو الاستطلاع والتعرّف على الأراضي الصالحة للاحتلال مستقبلا، ثم التسلّل إلى ضمائر السكان المحلّيين من أجل تطويعها وتسخيرها لصالح القوى الاستعمارية.»[22]

إذ هناك كيانين مشكّلين، من حقائق الطبيعة، والثقافة والدين والحضارة، وبالتالي فنحن أمام منظورين خارجين يعاين كل طرف منهما الآخر، بحثا عن الحقيقة المحجوبة. وظلت هذه العلاقة تتقلّب بين الإلغاء حينا والتقارب حينا آخر، أو بمعنى آخر، ظلّت العلاقة تتأرجح بين إثبات لوجود آخر ونفيه.

لقد نجم الاستشراق كرد فعل قام به الغرب ضد الشرق بوصفه مشروطا بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية. إذ يربط كثير من الباحثين المهتمّين بالدّراسات الإستشراقية بين نشأة الاستشراق وبداية ظهوره وذلك الفشل الذريع الذي لاقته أوربا في الحروب الصليبية على يد صلاح الدين الأيوبي، حيث لم تحقّق الحملات الصّليبية للغرب ما كان يصبوا إليه في مخطّطاته الرّاميّة إلى السّيطرة على الشعوب العربية واسترجاع بيت المقدس من أيدي المسلمين. ثم إنه (الشرق) خالق التصورات والمناهج التي عين من خلالها الشرق(الأنا)، والتي أفرزت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه لا في الشرق، والشرق باعتباره جوهرا سرمديا، موحّدا متناغما،كلّيا، الشرق الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه. إنه تمركز حول الذات، فهو لا يقبل إلا بالثابت، بالمخصوص، المتميّز. إنه منظومة متفرّدة، لها كيانها وجوهرها المغاير للآخر (الغرب). من هذا المنطلق جاء الاستشراق كرد فعل غربي ليكشف عن المكوّنات الجوهرية لبنية ثقافية وحضارية أو منظومة فكرية معينة: يكشف عن جدلية فاعلية المعاين في المعايَن،كما يكشف أيضا، فاعلية المعايَن في المعاين، بمعنى يقف على الطَبيعة الثنائية للفاعلية بين الأنا والآخر. من هنا يصبح الاستشراَق البنية الفكرية الغربية عن الشرق ممتلكا للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية الغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقيته، جزئيا، شرقنة للذات والمنهج الغربيين. غير أنّ الملفت هنا، هو أنّ الغرب تصوّر الشّرق ودرسه بتصورات

21 فريديريك معتوق: مرتكز ت لسيطرة غرب/ شرق مقاربة سوسيو-معرفية، ط1، منتدى لمعارف، بيروت، لبنان، 2011م، ص 33.

22 غريغو ر منصور مرشو: مقدمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذ ته، ص 16، 17.

تقويمية تنميل نظري عرقيا، فوقيا، متجذّرة في القوّة واتحاد القوّة بالمعرفة. والنتيجة التي أفضى إليها الاستشراق هنا هو أنّ الشرق لم يكن في وعي الغرب، ذلك الخارجي فقط، بل امتدادا للشاذ والمنحرف والمجنون بلغة «ميشال فوكو»، امتداد للمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضا.[23] حتى أنّ بعض مفكريهم يقولون»...لا نستطيع أن نأمل بتشكّي أولا كيف ساهم اقتصادهم الماضي وتاريخهم الاجتماعي في إبراز تخلفهم الحالي.»[24] فما أنجزه الغرب بالتدريج على مدى ثلاثة قرون ماضية ليس سهلا على الشرق أن يحققّه بسرعة في القرن الحالي.[25]

إن الاستشراق خرج من رحم الأقاويل والمماحكات الإيديولوجية التي جابهت بها أوروبا المسيحية إسلام الشرق في مرحلة كان فيها الغرب يعيش فيها مرحلة مخاض لولادة حضارته الحديثة. لذا يمكن القول إنّ الاستشراق قديم قدم اهتمام الغرب بالبحث عن هويته الخاصة التي طالما رست على سطح، برز الاستشراق التقليدي كأحد تجلّيات قلقه وخوفه من أن يبقى متلقّيا للدّعوات الحضارية الآتية من الشرق، ذلك الغرب الذي أضحى حقل جدل ساعد على ظهور مناهج فكرية جديدة كالأنثروبولوجيا، والفيلولوجيا (فقه اللغة) وغيرها مما تخزّن في شرايين حضارة الغرب المعاصرة، عوضا عما أمدته حضارة الشرق من معارف كان لها دور لا بأس به في دفع عجلة تطور الفكر الغربي إلى مستوى تقدم به على من كان متقدّما عليه، لتبقى حضارة الشرق شاهدا على ما كان في حوزة إنسانها من أفكار تمسّك بها وحافظ عليها، ليتخّذ بعدها كمادة أنثروبولوجية لقياس ما كان عليه التفكير الغربي منذ زمن بعيد.[26]

لقد درس الغربيون الإسلام وبحثوا فيه –كما يقول إسماعيل الفاروقي في كتابه أطلس الحضارة الإسلامية- وكأنهم لم يسمعوا بالظاهراتية قط.[27] فهم يجدون في «التوقّف» الذي تتطلّبه الظّاهراتية ما يبدو لهم مطلبا مستحيلا، ذلك المبدأ الذي يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة وفي استخلاص معانيها. ومع أنّ المستشرقين قد استخدموا هذه الطريقة في تحقيق مخطوطات قديمة، أو التعرّف على العادات والأعمال الفنّية ووصفها، فإنهم لم يبرهنوا

23 ر جع: إدو رد سعيد: لاستشر ق، ص 6.

24 تيمونز روبيرتس–أيمي هايت: من لحد ثة إلى لعولمة–رؤى ووجهات نظر في قضية لتطور و لتغيير لاجتماعي، لجزء لأول، ترجمة: سمر لشيشكلي، مر جعة: محمود ماجد عمر، سلسلة عالم لمعرفة، لعدد 309، لكويت، رمضان 1425هـ–نوفمبر 2004م، ص244.

25 لمرجع نفسه، ص 198.

26 نديم نجدي: أثر لاستشر ق في لفكر لعربي لمعاصر عند دو رد سعيد. حسن حنفي. عبد الله لعروي، ص 74، 73. ر جع أيضا: جون إم هوبسون: لجذور لشرقية للحضارة لغربية، لفصل لثامن، ص 193 وما بعد .

27 لظّاهر تية تيار فلسفي أوروبي أسّسه إدموند هوسرل1859/1938م، تقترح لظاهر تية طريقا جديد للمعرفة لفلسفية ينفصل بوضوح عن لعلم و لعلوم لإنسانية. يزعم لعلم معرفة لعالم موضوعيا. (ر جع: جان فر نسو دورتيي(إشر ف): فلسفات عصرنا–تيار تها مذ هبها،أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبر هيم صحر وي، ط1، منشور ت لاختلاف، لجز ئر، لد ر لعربية للعلوم ناشرون، بيروت، مؤسسة محمد بن ر شد آل مكتوم، 1430هـ/2009م، ص 515.

على قدراتهم على «التوقف» عند تفسير الدين والثقافة في الإسلام. فالتزامهم بالعرقية المعرفية، أو مفهومهم عن الواقع كما تفرضه العرقية، يحملهم على قبول الإقليمية مذهبا في فهم التاريخ.[28]

ثالثا: آثار الاستشراق على الفكر الإسلامي

لقد استطاع المستشرقون أن يتسلّلوا إلى المجامع العلمية في العالم العربي الإسلامي وأن يتموقعوا فيه، فقد عين عدد كبير منهم أعضاء في هذه المجامع في سوريا ومصر، كما استطاعوا أن يؤثّروا على الدراسات العربية والإسلامية في العالم الإسلامي من خلال تلاميذهم ومؤلفاتهم. وفرضوا أسلوبا جديدا في مواجهة العالم الإسلامي وذلك من خلال العكوف على دراسة أحوال الشرق، لغته ودينه، حضارته وتاريخه، فلسفته وعلومه، عقيدته وأصولها. والسعي في وضع المناهج الدراسية المناسبة لاستكشاف عوامل هذه القوة الثقافية المتينة التي يتميز بها منظومة العالم الإسلامي الصلبة التي تكسّرت عليها تلك الحملات الصليبية المتكرّرة.

وفي سياق الدراسات والأبحاث التي كتبت حول العالم الإسلامي يرى «مالك بن نبي» أن الكتابات الاستشراقية في داخل الفكر الإسلامي ينبغي أن تصنف إلى طريقتين:

أولا: حسب الترتيب الزمني.

ثانيا:حسب توجّهاتهم العامة التمجيدية المادحة أو الجدالية المشكّكة بوصفهم مادحين للحضارة الإسلامية أو قادحين فيها.

فبعض الكتابات «استطاعت أن تحقّق بعض التأثير على ثقافتنا، غير أنها لم تمس مجموع أفكارنا، لأنّ نظامنا الدفاعي الذاتي في الثقافة كان يشتغل تلقائيا تجاههم كما حدث أيام طه حسين». «وفي المقابل فإنّ أعمال المستشرقين التمجيدية كان لها تأثير أكثر اعتبارا على مسيرة الأفكار في المجتمع الإسلامي المعاصر، لحد أننا لم نظهر أيّة مقاومة تجاه هذا التأثير. إنّ نظام دفاعنا كان متخلّفا في هذا الاتجاه، لأنّه كما هو واضح لم يكن لدينا أيّ مبرّر للدّفاع عن أنفسنا كما هو الشأن في الحالة السابقة.»[29] وكان من نتائج هذا الموقف اعتبار التاريخ الأوروبي والثقافة الغربية إطارا مرجعيا لفهم الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي والإحالة إليه باستمرار هو نوع من التغريب النظري والمنهجي. وهذا يكشف عن موقف حضاري أبعد وأعمق وهو فهم الأنا أو الذات بالإحالة المستمرة إلى الآخر أو الغير، وكأنّ الأنا ليس لها إطارها النظري الخاص بها ولا يمكن فهمها بتكوينها الداخلي، وكأنّ الأنا لا تعكس نفسها إلاّ في مرآة الآخر، ولا تعي ذاتها بذاتها إلاّ من خلال الآخر كمقياس ومعيار للحكم.[30]

28 إسماعيل لفاروقي، لويس لمياء لفاروقي:أطلس لحضارة لإسلامية، ترجمة: عبد لو حد لؤلؤة، مر جعة: رياض نور لله، ط1،مكتبة لعبيكان، لرياض، لمعهد لعالمي للفكر لإسلامي،1419هـ/1998م،ص 26.

29 مالك بن نبي: لتوجهات لاستشر قية وأثرها في تشكيل لفكر لإسلامي لمعاصر، ترجمة: محمد أمزيان، مجلة لمنعطف، لعدد 18–19 لسنة 1422هـ2001–م، وجدة، لمغرب، ص 56،55.

30 حسن حنفي:ما ذ يعني علم لاستغر ب،ص 66.

والملفت للانتباه هو أن جل الكتابات الاستشراقية تكرّس مركزية الغرب الأوروبي المسيحي في مقابل الأطراف ممثلا في آسيا وإفريقيا الإسلاميتين.كما يؤسّس الاستشراق لمقولة صراع الشرق والغرب وما يمكن أن ينجر عن ذلك من مخاطر سياسية وعسكرية وثقافية واستراتيجية. الصراع الذي رفض فيه الاستعمار الاعتراف بالقيم والرموز الخاصة للثقافات المغايرة أو بفكرة تاريخ متعدّد، رفض الغرب أن تكون لكل ثقافة أو حضارة القدرة على أن توجد لنفسها معنى ودورا ونمطا للعيش وأسلوبا في الحياة ورؤية إلى العالم تستطيع من خلاله تحقيق ذاتها والسيطرة على مصيرها وبيئتها. [31] ألم يولد الاستشراق في فضاء ذلك الصراع الطويل، وهو يعبّر عن نظام معرفي يعنى بتشكيل صورة نمطيّة للشرق في الوعي الغربي؟ تعيد هذه الصورة إنتاج ما ورثّه الإنسان الغربي من أوهام وأساطير حول الشرق وتراثه وتاريخه ومعارفه. الشرق باعتباره مجتمعات متقطعة وكيانات قبلية طائفية، عرقية إقليمية غير قادرة على تشكيل كيان موحّد له ثقافته ورؤيته وتاريخه ومستقبله ومصيره. ومن أجل تكريس الاستعمار بالاعتماد على الاستشراق عمل بكل ما أتيح له من وسائل وأدوات ومناهج من أجل الاستئثار بزمام المبادرة في معالجة التاريخ العالمي، ويسمح لنفسه بتأسيس منظوره الخاص للتاريخ على حساب تواريخ أخرى أو ثقافات الشعوب الأخرى. وقد كان الهدف الاستراتيجي لهذه السياسة هو تحويل تواريخ الشعوب في الأطراف إلى أصفار على هامش الحضارة.[32]

كما كان من نتائج الاستشراق تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الوعي والمخيال الغربي، فالمستشرقون-كما يرى البعض- جزء من مخطط كبير هو المخطط الصهيوني الصليبي لمحاربة الإسلام، ولا نستطيع أن نفهمهم على حقيقتهم إلاّ عندما نراهم في إطار ذلك المخطّط الذي يهدف إلى تخريج أجيال لا تعرف الإسلام، أو لا تعرف من الإسلام إلاّ الشبهات، وقد تم انتقاء أفراد من هذه الأجيال لتتبوأ أعلى المناصب ومراكز القيادة والتوجيه لتستمر في خدمة الاستعمار . فمثلا عمل المستشرقون على الخلط بين الإسلام كعقيدة وشريعة ومنهج حياة وبين سلوكات وتصرفات وواقع المسلمين. حيث قام المستشرقون بدراسات متعددة عن الإسلام واللغة العربية والمجتمعات المسلمة. ووظّفوا خلفياتهم الثّقافية وتدريبهم البحثي لدراسة الحضارة الإسلامية والتعرّف على خباياها لتحقيقٍ أغراض الغرب الاستعمارية والتنصيرية. فنحن «...نجد في كتابات كثير من المؤلفين خلطا بين الإسلام والمسلمين. ويفهم أمثال هؤلاء المؤلفين تراث المسلمين في الفكر والعمل والتعبير على أنه من مكوّنات الإسلام نفسه، تماما كما ينظرون إلى المسيحية واليهودية على أنهما لا تزيدان إلاّ قليلا على تراثهما التاريخي. حقيقة أنّ الإسلام يختلف عن تاريخه مسألة لا تستدعي انتباههم، لأنّها تتعارض مع ما

31 غريغو ر منصور مرشو: مقدمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذ ته، ص 17.

32 لمرجع نفسه، ص 17.

يعرفون عن تاريخ المسيحية واليهودية. فالتمييز بين الإسلام وتاريخه يبدو لذلك معارضا لافتراضاتهم التجريبية واتجاههم الذّهني. ويبدو أنهم لا يدركون أن الإسلام خلافا للمسيحية واليهودية، قد ولد مكتملا-مكتملا في رؤية نبيّه، مكتملا في الوحي القرآني الذي تلقّاه، ومكتملا في السنّة التي يمثّلها. وليس هذا بقول أحد من البشر، بل هو نص قرآني(سورة آل عمران، الآية 19) لذلك فهو وحي من الله. والقول بأنّ الإسلام دين الله المكتمل الأوّل لا يجعله متماثلا مع تاريخ المسلمين أيّا كان. فهو المثل الأعلى الذي يسعى إليه جميع المسلمين ويجب أن يعرفوا به ومن خلاله.»[33]وهذا الخلط من شأنه إضعاف علاقة المسلمين بالإسلام ويحد من امتداد وانتشار الإسلام في العالم الغربي. ولهذا جاءت بعض الكتابات من بعض مفكري العالم الإسلامي للرد على هذه الشبهة، فناقشت المسألة ودعت إلى ضرورة الفصل في القيم وعدم الخلط في تقييم الفكر والمبادئ بقيم حامليها والمتصلين بها.[34] فهذا الخلط كان القصد منه تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وأفكارها وكل إبداعاتها وإضافاتها الفلسفية والعلمية والفنية والعمرانية للتراث الإنساني المادي والروحي. يقول حنفي مؤكدا هذه الحقيقة مايلي:» جميع المستشرقين أو جلّهم من أهل الكتاب لايرجعون هذه الأفكار إلى أصولها في الكتاب والسنة عن اعتقاد أو عن تعود، بل يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ، واتصال المبلّغ إليه بالبيئات اليهوديّة والنصرانية المعاصرة له، بل إنه لم يحسن فهمها، وجمَعَها بل ترتيب أو منطق».[35]

هذا على المستوى الأول، أما المستوى الثاني من الخلط والتشويه فيتمثّل في الجهد الذي بذله النظام المعرفي الغربي من خلال الاتجاه «...نحو تطوير قيم أخلاقية جديدة متحرّرة شيئا فشيئا من الدين لصالح نظرية جديدة عن المعرفة ممثّلة في أولوية المعرفة الموضوعية المستمدّة من مجالي التجريب والرياضيات. فلم يقف هذا التوجّه عند حد قيادة العقل في استكار الأشياء ومعرفة قوانين الطبيعة فحسب، إنما حدّد رؤيته في النظر إلى سيرورة طريقة تطوره الخاص.»[36]

وهو الأمر الذي نجم عنه اصطناع النظام المعرفي الغربي لعمليات السيطرة والهيمنة عبر اصطناع تراتبية جديدة تنطوي على إقامة فوارق جوهرية ثابتة بينه وبين سكان «الشرق»، [37] هذه التراتبية التي يثبت فيها الغرب تفوقه على الشرق، بمعنى تفوق الجنس الابيض على الجنس المتخلف المتلون، بمعنى الأنا المتفوقة والآخر الأدنى، والذي كان من نتائجه تقسيم العالم الى شعوب مهيمنة مسيطرة مستعمِرة، وشعوب مهيمن ومسيطر

33 إسماعيل لفاروقي، لويس لمياء لفاروقي: أطلس لحضارة لإسلامية، ص 27،26.

34 حسن حنفي: ماذ يعني علم لاستغر ب؟، ط1، د ر لهادي للطباعة و لنشر و لتوزيع، بيروت، لبنان، 1421 هـ-، 2000م، ص 8،5. (لكلام مقتبس من نص مقدمة لمحرّر: عبد لجبار لرفاعي).

35 حسن حنفي: لتر ث و لتجديد: موقفنا من لتر ث لقديم، مكتبة لأنجلو لمصرية، لقاهرة، 1977م، ص 61 .

36 غريغو ر منصور مرشو: مقدمات لاستبباع لشرق موجود بغيره لا بذ ته، ص 18.

37 لمرجع نفسه، ص 110.

عليهـا. الأمـر الـذي عكس امتلاك الغـرب للثروات المتراكمة لديه والثروات المسلوبة والمنهوبـة مـن الشـعوب المسـتعمرة، ما عكس في النهاية تقابلا بيـن المركـز والهامش، أو بين السيد والعبد، بين الأغنياءوالفقراء، بمعنى تقابل بين التقدم والتخلف، بين الشمال والجنـوب، بيـن الغـرب والشـرق كمـا يقول حسـن حنفـي.[38] واتخذ لنفسـه مبـدأ تحضير الوثنييـن والكفّـار الوحـوش أو الهمـج لإنقاذهـم مـن نيـر الظلاميـة والعبوديـة سـواء عن طريـق العقـل أو عـن طريـق القوة. لأنّ رؤية ما تشـكلّت في وعي ومخيّلـة النظام الغربي مفادهـا أنّ التاريـخ يتماهـى معـه ومـا عـداه فهـو خـارج التاريـخ أو القانـون، وهـو ما يعني أن الغـرب قـد نصّـب نفسـه وصيا وحيدا فـي تقرير مصير العالم. ولسـوء الحظ، أن هذه الرؤية قد تسرّبت الى أذهان ونفوس الكثير من المثقّفين والعلماء والمفكرين والنخب ورجـال الأعمـال فـي العالم الاسـلامي. وذلك حيـن اعتقد هؤلاء أن طريـق النهوض وبناء الحضارة لا يكون إلا عبر طريق الغرب وثقافته وحضاراته وفلسفته في الحياة والتاريخ والعمران. فقد صارت إيديولوجية التقدم والنهوض هي المسيطرة على وعي الكثير من المتعلّميـن الايديولوجيـة التـي تعني تحديدا، خطاب الانسـان الابيض الحضاري والراشـد وريث عصر «الانوار»وصانع المستقبل وحامل رسالة التقدم والتطور «شرعا».[39] فالتطور الثقافـي –كمـا يقـول مالك بن نبي- في العالم الإسـلامي يمـر بمرحلة خطيرة، إذ تتلقى النهضة الإسـلامية أفكارها واتجاهاتها الفنيـة عن الثقافة الغربية.»هذه الأفكار الفنية لا تقتصر على أشياء الحياة الفكرية الجديدة التي يتعوّدها الشباب المسلم شيئا فشيئا، بـل إنهـا تمـس أيضا وبطريقـة غامضة،ما يتصل بالفكـر وما يتصل بالنفـس، وفي كلمة واحدة:ما يتصل بالحياة الروحية.

ويواصل مالك بن نبي قائلا: «وإنه لمّا يثير العجب أن نرى كثيرا من الشباب المسلم المثقـف يتلقـون اليـوم عناصر ثقافة تتصل بمعتقداتهم الدينية، وأحيانا بدوافعهم الروحية نفسـها، مـن خلال كتابـات المتخصّصين الأوروبيين.»[40] والغرابـة تكمن أيضا في وقوع الشـباب المسـلم في نوع من الوثنية ذات المظاهر المتعدّدة والأشـكال الحديثة «...فمن ذلك تقديس الشـعب تقديس تنزيه وتأليه واعتبار البداية والنهاية والغاية القصوى والقيمة المطلقة في حين أنّ الشـعب يحتاج هو نفسـه إلى غاية ومثل أعلى، وليس الشـعب مخلوقا كامـلا بـل هـو فـي حاجة إلى كمال نقصه والتطوّر نحـو مرحلة أكمل وحالة أمثل، إنه محتاج بمجموعه أن يتوجه نحو الكمال المطلق نحو الله .»[41]

لقـد أوغـل الاسـتشـراق في الحياة العقلية في البلاد الإسـلامية، محـدّدا بذلك اتجاهها

38 حسن حنفي: هموم لفكر و لوطن، ج1، ص553.

39 غرغو ر منصور مرشو: مقدمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذ ته، ص 110.

40 مالـك بـن نبـي: لظاهـرة لقرآنيـة، ترجمـة: عبد لصبور شـاهين، لطبعة لر بعة، د ر لفكر، لجز ئـر، د ر لفكر، دمشق، 1987م، ص 54.

41 محمد لمبارك: نحو إنسانية سعيدة أو حلقات من نظام لإسلام، د ر لفكر للطباعة و لنشر و لتوزيع، دمشق، ص 134.

التاريخي. وهذه تعدّ أزمة خطيرة تمر بها الثقافة الإسلامية، وقد كان لهذه الأزمة في اعتقاد «مالك بن نبي» مظهرا، ويعني به تأثير دراسات المستشرقين على الفكر الديني لدى الشباب الجامعي، الشباب الذي يتجّه إلى المصادر الغربية، حتى فيما يخص معارفه الإسلامية الشخصية.[42]

لقد فقد هؤلاء الشباب- نتيجة الاستشراق- القدرة على الحلم والثورة وتغيير الواقع وإصلاحه،لم يعد الشباب الجامعي والمثقف العربي والإسلامي متحمسا لرفع القلم ومحاولة فهم واقعه المتخلّف، ومن ثم البحث عن حلول لأزماته وأمراضه، قصد الوقوف على عوامل البناء الحضاري، حتى وإن وجد من يؤمن بالتقدّم، فإنّ نموذجه المعرفي الغربي –كما يقول عبد الوهاب المسيري-باعتبار «... التقدّم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية)الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدّمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون؟ هل هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المنظور الإسلامي؟ أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشي الشر حسب المنظور الهيوماني الإنساني الغربي؟ ومن الواضح أنّ الحضارة الغربية الحديثة قد قبلت بالتقدّم باعتباره الغاية والمرجعية النهائية.»[43] وأنّ منظومتها المعرفية كمشروع تعيد تأمل كيانها ونتاجها عند كل تحوّل مطلوب.»..

دون أن يحس حاجة قصوى إلى مضاهاته (المشروع) بمشروع آخر. إذ أن الحضارات اللاتقنوية التي تجاوزه، لها دور تبعي، وليس تنافسيا. ولذلك فلا أهميّة لها، ولا اهتمام بها على مستوى المصير الكوني لمشروعه. إنما ينبع هذا الاهتمام البالغ لدى هذه الحضارات اللاتقنوية بالآخر، ليس بكونه المهدّد والمرفوض والمرغوب به إلى أقصى الحدود في الآن ذاته، فحسب، ولكن لكون هذا الأخير امتلك وحده، ما كان يجب أن يمتلكه الجميع...»[44]

ومفهوم التقدّم في المنظومة الغربية يقوم على جملة من المنطلقات المحدّدة بسمات واضحة هي:

أ-يستند مفهوم التقدّم إلى مفهوم الطبيعة /المادة، فهو مثل قوانين الطبيعة عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها.

ب-التقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون طبيعي واحد يتبدّى في كل زمان ومكان وفي جميع المجتمعات حسب متتالية واحدة تقريبا.

ج-يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد لا إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة.

---

42 مالك بن نبي: لظاهرة لقرآنية، ص 55.

43 تحرير عبد لوهاب لمسيري: إشكالية لتحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد- لمقدمة فقه لتحيز»، ط3، لمعهد لعالمي للفكر لإسلامي،هيرندن-فرجينيا- لولايات لمتحدة لأمريكية،1418هـ/1998م، ص75، 74.

44 مطاع صفدي: نقد لعقل لغربي لحد ثة وما بعد لحد ثة، مركز لإنماء لقومي، بيروت، لبنان، 1999م، ص 52.

د- تعتبر المجتمعات الغربية الأوربية هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم في النموذج الذي يحتذى به.

هـ-عقل الإنسان غير محدود، ولهذا فهم يتحدّثون عن التقدّم اللانهائي. وقد قام هذا التصور للتقدم في النسق الغربي على اليوطوبيات التي ترى بأن التقدم ثابت وخطي بدرجة أو بأخرى في اتجاههم، وما أن تتحقق هذه اليوطزبيات حتى تصبح حالة ثابتة، نصل إليها بفضل الجهد البشري وليس عن طريق القدر أو تدخل قوى مفارقة، وهي في الغالب تتبنى على عدد قليل من الفروض المتطرقة عن الطبيعة البشرية.[45] في المقابل يؤمن الفكر الشرقي بجملة ومن المبادئ تحكم حركة الفكر حدد معالمها «كايينج بنج» والتي نجملها في الآتي:

- مبدأ التغير : حيث يؤكد الفكر الشرقي على التحول الدائم المطرد لطبيعة الواقع. فالعالم ليس في حالة ثبات كما يتصوره الفكر الغربي بل هو في ديناميكية ومتحوّل أبدا. ونظرا لأن الواقع في حالة فيض دائم فإن المفاهيم التي تعكس الواقع تتسم بالسيولة والذاتية أكثر من كونها ثابتة وموضوعية.

مبدأ التناقض: نظرا لأن العالم في تحول مطرد فإن هذا يخلق باستمرار أضدادا ومفارقات ومظاهر شذوذ. القديم والجديد، الخير والشر، القوي والضعيف جميعها موجودة في كل شيء. والأضداد في حقيقتها تمم بعضها بعضا وتتراكب وتتكامل.

- مبدأ العلاقة والكلية: نتيجة للتغير والتضاد لا يوجد شيء منعزل مستقل عن سواه، بل مترابط بكم هائل من الأشياء المختلفة. فإذا أردنا أن نعرف شيئا على حقيقته يتوجب علينا أن نعرف كل علاقاته.[46]

لقد تناسى هؤلاء المقلّدون أنّ التقدّم وفق هذا النموذج المعرفي الغربي، يصبح مرجعية بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته،ومن ثم فهو الوسيلة والغاية،لأن معيار التقدم في نهاية الأمر هو زيادة المنفعة وتعظيم اللذة لأكبر عدد ممكن من البشر.[47]

إنّ من شأن الحضارة العالمية المعاصرة توظيف كافة النظريات العلمية ومناهج التحليل المختلفة للكشف عن ظواهر السلوك الإنساني. ومن هنا تطبق على الإنسان مناهج علم النفس الاجتماعي التحليلي وفي إطار يحتوي كل متاحات الدراسات الانثروبولوجية أو ما نترجمه بعلم(الأناسة) بالإضافة إلى التاريخ واللغويات أو علم (الألسنية). وهذا النوع من التحليلات يعتبر من أخطر الأسلحة المعاصرة بالنسبة للقوى التي تعمل لصالح مجتمع معين(قوى التطور والتغيير) والقوى الأخرى التي تعمل ضد

---

45 ريتشارد إي.نسيبت: جغر فية لفكر كيف يفكر لغربيون و لآسيويون على نحو مختلف... ولماذ ؟ ترجمة: شوقي جلال، عالم لمعرفة، عدد312، لمجلس لوطني للثقافة و لفنون و لآد ب، لكويت، ذو لحجة1425هـ/فبر ير2005م، ص 110.

46 لمرجع نفسه، ص 162، 163.

47 عبد لوهاب لمسيري: فقه لتحيز (لمقدمة)، ص 76.

المجتمع(قوى الإحباط والتدمير).[48]

إنّ الأعمال الاستشراقية تتموقع بالضبط في هذا الإطار الذي يحمل عنوان»الصراع الإيديولوجي»، وهذا يدعونا إلى التفكير بشكل دقيق في الكيفية التي يجب أن يكون عليها عملنا الفكري في هذا الإطار...نحن مدعوون في المرحلة الراهنة لنمونا إلى أن نحدّد بأنفسنا موضوعات تفكيرنا، ويجب علينا أن نعود إلى أصالتنا الفكرية، ونحقّق استقلالنا في مجال الأفكار كما في المجال الاقتصادي والسياسي.»[49]

فلو عدنا مثلا إلى العمل الذي قام به «محمد البهي» في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» نجده يبيّن أن بعض تيارات الفكر الإسلامي الحديث نشأت تحت تأثير بعض فرضيات المستشرقين ومفهوماتهم، حيث نبّه إلى أن جهود المستشرقين ترمي إلى تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الأوروبي والرضا بولايته، ولهذا فإن كتابات المستشرقين تسعى إلى إضعاف القيم الإسلامية، وتمجيد القيم الغربية، وذلك عبر شرح تعاليم الإسلام شرحا يضعف في المسلم تمسكه بالإسلام.[50]

وقد وظفت الدراسات الاستشراقية توظيفا إيديولوجيا في تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبي في مرحلته العسكرية. كما في مرحلته الثقافية والاقتصادية الحالية. « وجاءت نتائج كثيرة من هذه الدراسات لتعكس نظرة الرجل الغربي المثقل برواسب التاريخ على غيره من أجناس العالم، وظهرت النزعة العنصرية التي تعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضاري نموذجي ينبغي أن يهيمن على بقية الحضارات والثقافات.»[51] وهذه الرؤية في الحقيقة تختلف عن الرؤية الإسلامية إلى شعوب العالم،يقول الفاروقي:» الإسلام إنساني بامتياز، لأنه يعتبر كل الناس أبرياء بالفطرة، لديهم القدرة على التمييز بين الخير والشر،أحرار في الاختيار طبقا لعقولهم، واعون، عارفون،وبذلك فهم مسؤولون عن أفعالهم.»[52]

رابعا: معنى الاستغراب

أطلق بعض الباحثين مصطلح»الاستغراب» في مقابل الاستشراق، وجرى استخدام الاستغراب لدى بعض الدارسين باعتباره الوجه الآخر النقيض للاستشراق، قبل ما يناهز ربع قرن، ثم تطورت صياغة مفهومه، فأضحى بمثابة اتجاه بديل لدراسة الحضارة الغربية ومسارها وتراثها ومعارفها من منظور شرقي، أو هو محاولة لدراسة الآخر من منظور

48 محمد أبو لقاسم حاج حمد: لعالمية لإسلامية لثانية-جدلية لغيب و لإنسان و لطبيعة- لمجلد لثاني، ط2، د ر بن حزم للطباعة و لنشر و لتوزيع، بيروت،لبنان، 1416هـ 1996م،ص 15.

49 مالك بن نبي: لتوجهات لاستشر قية وأثرها على لفكر لإسلامي لمعاصر، ترجمة: محمد أمزيان، مجلة لمنعطف، لعدد 19/18 لسنة1422هـ،2001م، وجدة – لمغرب،ص 75.

50 يمكن لرجوع إلى: محمد لبهي: لفكر لإسلامي لحديث وصلته بالاستعمار لغربي، ص 111 وما بعدها.

51 محمد أمزيان: نقد مناهج لعلوم لإنسانية من منظور إسلامي، ص110

52 Ismail raqi al faruqi : toward islamisation of disciplines p449

الأنا،مثلما يعبّر «حسن حنفي» الذي أصبح أحد أبرز الداعين للاستغراب.وقد وجدت هذه الصيغة أسسها ومرتكزاتها المنهجية في كتاب الدكتور «حسن حنفي» «مقدمة في علم الاستغراب»الصادر سنة 1991م.

وقبل أن يتبلور مفهوم واضح المعالم للاستغراب،كان مفهومه يعني الانفعال والتأثر بالفكر الغربي واستنساخه كما هو،وهو هنا ليس بعيدا عن الاستشراق وأهدافه،الرامي إلى اجتثاث الهوية الحضارية للأنا أو الذات.وهو ما عبّر عنه البعض بالدعوة إلى تماثل الأنا بالآخر. وحجة هؤلاء تنبثق من كون الآخر يعيش زمن الحداثة التي يحكمها منطق الذاتية والعقلانية المفضي إلى العلمانية،واعتبار الذات مركزا ومرجعا لكل حقيقة، تتبلور فيها ثقافة عقلانية تشكل أرضية وإيديولوجية مؤسسة لفكر الحداثة. الذات التي تنتظمها قوانين عقلانية ومعقولة،بحيث أن بروز الإنسان كذات يتجلى في خضوعه لأحكام العقل فقط،والنتيجة هي أنه لا يمكن تصور الذاتية بمعزل عن العقلانية،فالذات هنا،وبهذا المعنى تتمركز حول الإنسان وفاعليته لا غير.[53]

ولما كانت العقلانية تشكل الدعامة الأساسية للحداثة التي ارتكزت عليها المجتمعات الغربية الحديثة،فإن تشخيص مسارها يقتضي ترتيب هذا المسار وفق ثلاثة أزمنة،نوجزها كالتالي:

1-زمن العقلنة السعيدة الذي تحرر فيه الإنسان من هيمنة التقاليد وعمل خلالها على نشر العقل والعقلانية على المستوى الكوني.

2-زمن انبثاق حداثة يخضع فيها الأفراد لمقتضيات المؤسسة الحديثة ولقوانينها ومعاييرها، بحيث سيتم التقليص من حجم الحرية الفردية وفق ما تحدده الأدوار الاجتماعية.

3-زمن عدم اكتمال العقلنة (l'inachèvement de la rationalisation)والذي يبحث فيه الإنسان عن سبل جديدة لبلوغ المعنى وتحقيق الغايات.[54]

وكان من نتائج هذه الحداثة أن ظهر صراع بين الدين والعقل،»...و في الصراع مع الدين، أراد العقل أن يبحث عن تبريره الذاتي، وتم الحكم على الدين ونقده بواسطة حد مخز اخترعه أسلافنا الرومان لسد الحاجة وهو:الخرافة...كانوا يطلقون اسم الخرافة على أشكال الدين ذات المنحى الشرقي...»[55]

فصورة الشرق في وعي الغرب هي أنه يمثل بدايات الوعي الإنساني،الإنسانية في مرحلة الميلاد،بلا وعي ولا إرادة ولا عقل،مجرد كائن عضوي أشبه بالكائنات

53 عز لدين لخطابي:أسئلة لحد ثة ورهاناتها في لمجتمع و لسياسة و لتربية، لطبعة لأولى، منشور ت لاختلاف، لجز ئر، لد ر لعربية للعلوم ناشرون،بيروت،لبنان،مؤسسة محمد بن ر شد آل مكتوم،1430هـ،2009م،ص 39،40.

54Danilo Martuceli,»Sociologie de la modernité«, Folio; Essais;1999, p229, 230. نقلا عن : عز لدين لخطابي: أسئلة لحد ثة ورهاناتها في لمجتمع و لسياسة و لتربية، ص 41.

55 أوجينيو ترياس: لتفكير في لدين لرمز و لمقدّس(ضمن كتاب: لدين في عالمنا، تحت إشر ف جاك دريد وجياني فاتيمو)، ترجمة: محمد لهلالي وحسن لعمر ني، ط1، د ر توبقال للنشر، لد ر لبيضاء، 2004م، ص92، 91.

الطبيعية الجامدة أو الحية على أكثر تقدير.ليس به فكر أو علم،إنسانية مجردة مثل الأحجار،وهو موطن السحر والدين،والخرافات والأوهام،وظلام المعابد وتعاويذ الكهان. كل ما فيه تخلف في الملبس والسكن والمأكل والمشرب وسائر نواحي العمران، كثافته السكانية أحد مظاهر تخلفه، نسل وفير، وكوارث طبيعية من الفيضانات تحصد الألوف. لا يعرف حرية الأفراد بل ديكتاتورية الحكام على ما هو معروف في «الاستبداد الشرقي».[56]

بهذا المعنى سيفهم الدين كإيديولوجيا ووعي زائف،كشكل مسكّن من السلوك معوض في عالم بدون قلب،شكّل بديل عن الغبطة والسعادة، في إطار سوسيو-إقتصادي غير ملب للرغبات وبائس، والذي يجب البحث عن معناه وحقيقته وإيجادهما في صلب صراع الطبقات وعلاقات الملكية.وهو المعنى الذي نعت به الدين عند كارل ماركس وأنجلز. وقبل هذا أرادت فلسفة الأنوار «الفرنسية بالخصوص» أن تبحث عن «ديانة العقل»، الديانة ذات الخاصية التأليهية بشكل غامض،ديانة ملائمة لـ«الطبيعة الإنسانية» وللطبيعة بصفة عامة، والتي تتميز جذريا عن كل الحيل «الخرافية»، والتي لجأت إليها كل الطوائف الكهنوتية والمستبدون الأفظاظ للتحكم في الرعاع الجهلة. إنّ الدين باعتباره موضوع تجارب للعقل، تم اقتياده إلى محكمة العلم نفسها، محكمة العقل، بهدف وحيد هو أن يفحص، ويستنطق، ويخضع للتجربة، ويخضع للتحقيق.[57]

لقد تشكّلت نخبة عربية إسلامية تؤمن بمثل هذه الأفكار عن الدين والموقف منه، خاصة الإسلام، وعملت هذه النخبة بمساعدة بعض النخب الحاكمة على «...إحداث تحول حضاري شامل من خلال ثورة تغريبية. وقد افترض أصحاب هذا التوجه أن العقبة التي حالت دون تفهم المجتمعات الإسلامية لأسلوب الحياة الحديثة لم تنتج من التطبيق التاريخي الخاطئ للتعاليم الإسلامية فحسب، بل من التعاليم الإسلامية نفسها أيضا.» [58]

غير أن «حسن حنفي» أطلق كلمة الإستغراب على معنى جديد جعله الوجه الآخر المقابل بل النقيض للاستشراق. فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا من منظور الآخر، فإن الاستغراب هو محاولة معرفية ترمي إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأناوالآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر...فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر غير الأوروبي، علاقة الذات الدارس بالموضوع المدروس.

لقد كان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الأنا الأوروبي مركب العظمة من كونه ذاتا دارسا،كما نشأ لدى الآخر اللاأوروبي مركب نقص من كونه موضوعا مدروسا. أما في الاستغراب فقد أصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس

---

56 Gunar Myrdal: The Asian Drama,(4Vols) نقلا عن حسن حنفي:ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 222.

57 لمرجع نفسه، 95، 92

58 أحمد د ود أوغلو: لعالم لإسلامي في مهب لتحولات لحضارية، تعريب وتحرير ومر جعة: إبر هيم لبيومي غانم، ط1، مكتبة لشروق لدولية، لقاهرة،1427هـ/2006م، ص 150.

اليوم،كما أصبح الآخر اللا أوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارس اليوم. إن مهمة الاستغراب هي فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي، مهمته القضاء على مركب النقص في عالمنا أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما. إنّ الاستغراب يعبّر عن قدرة الأنا باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ودراسته وتحويله إلى موضوع. وهو الذي طالما كان ذاتا يحوّل كل آخر إلى موضوع. لكن الفرق هذه المرة هو أن الاستغراب يقوم على أنا محايد لا يبغي السيطرة، وإن كان يبغي التحرر من هيمنة الغرب والخلاص من آثار ثقافته وتشوهاتها في عالمنا.

فالاستغراب إذا، لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها،ودراستها بعمق،بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاتها وبعض عناصرها التدميرية،وبالتالي تحصين الهوية الحضارية لأمتنا القاتلة في ثقافة الآخر،وحماية مجتمعاتنا من النزعات التدميرية في فكر الآخر وقيمه وتقاليده الجديدة.[59]

يأتي الحديث عن فكرة الاستغراب في إطار مشروع «التراث والتجديد»، ويتكون هذا المشروع من جبهات ثلاث:موقفنا من التراث، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع(نظرية التفسير)، ولكل جبهة بيان نظري.وتضم الجبهة الثانية المسماة بـ«موقفنا من التراث الغربي» العناصر الثلاثة الآتية:

1-مصادر الوعي الأوروبي.

2-بداية الوعي الأوروبي.

3-نهاية الوعي الأوروبي.

وقد تم التركيز على بنية الموضوع ذاته وهو الوعي الأوروبي أكثر من التركيز على مراحله التاريخية،العصر الوسيط(عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسي المتقدم والمتأخر)،والإصلاح الديني وعصر النهضة،(القرنان الخامس عشر والسادس عشر)،والعقلانية والتنوير(القرنان السابع عشر والثامن عشر)والعلمية والوجودية(القرنان التاسع عشر والعشرون).

وتشير الجبهات الثلاث إلى جدل الأنا والآخر في واقع تاريخي محدّد. فالجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي.والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي» تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساسا. والجبهة الثالثة «موقفنا من الواقع (نظرية التفسير)» فإنها تضع الأنا في خضم واقعها المباشر تحاول تنظيره تنظيرا مباشرا فتجد النص جزءا من مكوناته سواء كان نصا دينيا مدونا من الكتب المقدسة أو نصا شعبيا شفاهيا من الحكم والأمثال العامية.

59 حسن حنفي:ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 16،14.

ويشـير «حسـن حنفي» إلى أنّ الجبهات الثلاث ليسـت منفصلة عن بعضها البعض بل تتداخـل فيمـا بينهـا، ويخدم بعضها بعضا. فإعادة بناء التـراث القديم بحيث يكون قادرا علـى الدخـول فـي تحديات العصر الرئيسـية يسـاعد على وقف التغريب الـذي وقعت فيه الخاصـة. وهـي لا تعلـم مـن التراث إلا التـراث المضاد لمصالح الأمة والـذي أفرزته فرقة السلطان، فلم تجد حلا إلا في التراث الغربي. وأخذ موقف من الغرب يساعد المتغربين علـى أخـذ موقـف نقـدي من التـراث بدلا من الهـروب إليه وعلى إعادة اكتشـاف التراث القديم بدلا من الهروب منه.[60]

خامسا:الموقف من الترا ث الغربي

شـكّل التـراث الغربـي أحـد الروافد الرئيسـة لوعينـا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشـرة لثقافتنا العلمية والوطنية، لقد كان الآخر حاضرا في وعينا باسـتمرار، وكذا في موقفنا الحضاري.لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية، ولم تقم حتى الآن حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان.

لقـد أخـذ الموقـف مـن الغرب ومن «التغريـب» بالرفض المطلـق الانفعالي كنوع من الدفـاع عـن الـذات وتأكيـدا للهوية.إن موقف الرفض صحيح مـن حيث المبدأ De jure، فلا بداية إلا من الأنا،ولكنه خاطئ من حيث الواقع De Facto، أي ترك الغرب كموضوع دراسـة. وموقف القبول خاطئ من حيث المبدأ فعلاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليسـت علاقـة تماثـل، ولكنـه صحيح من حيـث الواقع أي ضرورة التعلم والتعرّف على حضارات الآخـر، بصـرف النظر عـن مصدرهـا ثم تمثلها واحتوائها وإكمالها. إنّ الخلاف واقع بين الحضارتين الإسلامية والغربية:

فالأولـى حضـارة مركزيـة نشـأت علومهـا انطلاقـا مـن مركـز واحـد كدائرتيـن متداخلتين، الصغرى تمثل علم أصول الدين وتتعامل مع الداخل أساسا. والكبرى تتعامل مـع الخـارج أساسـا، وهـو الوافـد، تمثـلا لـه فـي مواجهـة الداخل المـوروث وحمايـة له من الجمود والتقوقع على الذات.

أما الحضارة الغربية فإنها حضارة طردية أي أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضا له، بعد اكتشـاف عدم اتسـاقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع ثم إنشـاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، العقلية أو الحسية، وابتداء من بؤرة جديدة وهو الإنسان.

نشـأت الحضـارة الأوروبيـة كتطـور صـرف دون بنـاء. بمعنى أن الوعـي الأوروبي من صنع التاريخDiachronique في مقابل الإسلام الماهوي Synchronique.[61]

ويحدد «حسن حنفي» بنية الوعي الأوروبي في ثلاثية هي كالآتي:

60 حسن حنفي: ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 32،27.

61 حسن حنفي:ما ذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 36،33.

1-مصادر الوعي الأوروبي: وفيه الكشف عن مصادره المعلنة والخفية، المعلنة مثل المصادر اليونانية والرومانية والمصدر اليهودي والمسيحي، والخفية مثل المصدر الشرقي القديم والبيئة الأوروبية. وتمتد فترة تكوينه من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر.

2-بداية الوعي الأوروبي: وفيه يتم الكشف عن بداية تكوين الوعي الأوروبي في عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس والسادس عشر ثم وضع البداية في الكوجيتو والعقلانية في القرن السابع عشر وانفجاره في التنوير والثورة في القرن الثامن عشر.

3- نهاية الوعي الأوروبي: وفيه يتم الكشف عن التحول الرئيسي في مسار الوعي الأوروبي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود، وبداية نقد الوعي الأوروبي لنفسه ونقد ماضيه وما وضعه بنفسه، نقد المثالية والوضعية واكتشاف طريق ثالث يضم «الفم المفتوح» ويغلقه في الظاهريات.

وقد عمل «حسن حنفي» في مشروعه النقدي للوعي الأوروبي، إجابة على سؤاله: ماذا يعني علم الاستغراب؟ الذي وضعه كعلم جديد في مقابل «الاستشراق»،لبيان دوافع علم الاستغراب،والرد على المركزية الأوروبية،وضرورة التحول من نقل تجربته إلى إبداع تجربة أصيلة جديدة، ثم بيان نتائج العلم المتوقعة. هذا من حيث هدف هذا العلم. أما من حيث «تكوين الوعي الأوروبي»،فالاستغراب يهدف إلى دراسة تاريخيته كلها، مصادره، وبدايته ونهايته من أجل اكتشاف التكوين التاريخي لهذا الوعي والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية، الممثلة للحضارات البشرية. وهذا خلاف لمنهج الإسقاط الذي مارسه المستشرقون في دراستهم لحضارتنا. إنه البحث عن النقد من داخل أدبيات الفكر الغربي، والبحث عن بنية منظوماتها ومفرداتها...ذلك أن بناء أطر بحثية ونظرية متجددة تتوافق مع الظواهر موضوع البحث هي من الأمور الجادة والجديدة على حد سواء.وفي هذا إجابة على سؤال هل الحضارة الغربية تعتبر نموذجا معرفيا كاملا لا يحتاج إلى إضافة ؟ أم أنها ظاهرة بشرية كغيرها من الظواهر السابقة التي خضعت لسنة التبديل والتغيير والنقد والمراجعة ومن ثم التصويب.؟[62]

وفيما يخص «بنية الوعي الأوروبي» فان الدراسة تهدف إلى إحداث التحول من التكوين إلى البنية، وبيان العناصر الثابتة في «العقلية الأوروبية» التي تراكمت عبر التكوين والتي طبعتها بطابع خاص، وهذا خلافا للنزعة العنصرية التي وقع فيها المستشرقون، إذا يكون علم الاستغراب بعيدا عن العنصرية البيولوجية والشعوبية أو الحضارية، وتجاوز فكرة أن هذا الوعي هو خلق عبقري على غير منوال.[63]

أما «مصير الوعي الأوروبي» ففيه يتم استبصار مسار الوعي الأوروبي المستقبلي

62 سيف لدين عبد لفتاح: لعولمة و لإسلام رؤيتان للعالم، ط1، د ر لفكر دمشق، 1430هـ/2009م، ص 54 وما بعدها.
63 حسن حنفي: ما ذ يعني علم لاستغر ب، ص 38، 37 .

وتحديد مسار الآخر في تداخله وتقابله مع مسار الأنا في الجبهة الأولى وتبادل الأدوار عبر التاريخ بين المعلم والمتعلم، بين الأستاذ والتلميذ. فإذا كانت «مصادر الوعي الأوروبي «تمثل الماضي فإن «تكوين الوعي الأوروبي» و«بنية الوعي الأوروبي» يمثلان الحاضر. أما «مصير الوعي «الأوروبي» فإنه يعد المستقبل.فالوعي الأوروبي له بداية ونهاية.

ويشير «حسن حنفي» إلى وجود مادة مشابهة للاستغراب في الحضارة الأوروبية ظهرت في الآونة الأخيرة وذلك عندما بدأ الوعي الأوروبي يؤرخ لذاته، يراجع نفسه،ينقد مساره،[64]يكشف عن مصادره، يعترف بقلقه وتوتره،ويعبر عن حيرته المستمرة بين صورية فارغة ومادية غليظة حتى انتهى به الأمر إلى النسبية والشك في كل شيء،وإلى تكافؤ الأدلة والعدمية.غير أن الاختلاف واضح بين الاستغراب وبين نقد الوعي الأوروبي لذاته.ففي مادة الاستغراب تتم رؤية الغرب من منظور اللاغرب،ورؤية الآخر من منظور الأنا.فمادة الاستغراب أولى وليست جاهزة،نتيجة لوصف الأنا للآخر وليس وصف الآخر لنفسه تنقلها الأنا عنه،مادة من جهد الأنا وإبداعه وليست من إفراز الآخر وقيئه.مادة الاستغراب محلية صرفة من صنع الأنا وتنظيرها وتحديدها لعلاقتها بالآخر وجدلها معه وليست من نقد الآخر لنفسه ثم تقلّده الأنا وتستعير نقده لنفسه باعتباره نقدها وبالتالي تقلد الأنا حتى وهي ترغب في التحرر وكأن التقليد أصبح روحها،تتوهم الحياة وهي تموت بالتفاف الآخر من جديد حول عنقها.[65]

ومن الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين بدأوا في نقد الحضارة الغربية الفيلسوف الألماني «فريديريك نيتشه» (1900،1844) ولخطة حضوره، التي أعلن فيها أنه إذا كان العالم مادة،والمادة متحركة،إذن لا ثبات في العالم،وإذا كان العالم متحركا إذن لا مطلق،وكل الأمور نسبية،وإذا كانت كل الأمور نسبية فكل الأمور متساوية،وإذا كانت كل الأمور متساوية فإذن لا معنى ولا أخلاق،وأي حديث عن المعنى أو الأخلاق

---

64 أصبح « لوعي لأوروبي» ظاهرة للدر سة،ولوحظ ذلك د خل لحضارة لأوروبية وخارجها....وقد تمت در ستها تحت بعض لمؤشر ت مثل « لأفول» أو « لأزمة» أو « لانتحار».وقد لاحظ لفلاسفة و لد رسون ظو هر»أزمة لوعي لأوروبي» و»أفول لغرب» على مدى متد د لحضارة لغربية كلها،منذ بد ية لقرن لماضي،وربما أعطت ساعة لنهاية لوعي لأوروبي لإحساس بأنه يقوم بحسابه لأخير ويقدم لنفسه كشف لحساب.(حسن حنفي:تأويل لظاهريات لحالة لر هنة للمنهج لظاهرياتي وتطبيقه على لظاهرة لدينية،ص 10).

ر جع أيضا:إدموند هوسرل:أزمة لعلوم لأوروبية و لفينومينولوجية لتربسندنتالية،ترجمة:إسماعيل لمصدق،مر جعة جورج كتورة، لطبعة لأولى، لمنظمة لعربية للترجمة،بيروت،لبنان،مؤسسة محمد بن ر شد آل مكتوم،2008م،ص26. يحلّل هوسرل في هذ لكتاب أزمة لمعنى و لتوجهات في لثقافة لأوروبية في لعصور لحديثة.فهو يرى أن لنزعة « لموضوعية» لتي تسيطر على هذه لثقافة تفهم لعلم فهما ضيقا يقصي لأسئلة لحاسمة بالنسبة إلى لوجود لبشري:أسئلة لمعنى و لغاية، لحرية و لتاريخ.وعليه لا يمكن لخروج من لأزمة إلا عن طريق إعادة ربط لعلوم لحديثة بأساسها لمنسي، أي عالم لعيش.

65 حسن حنفي: ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 41،38.

ر جع أيضا: حسن حنفي: تأويل لظاهريات – لحالة لر هنة للمنهج لظاهرياتي وتطبيقه في لظاهرة لدينية، ص 18، 9.

فإنما هو أوهام، فالأخلاق والقيم مجرد أساطير ابتدعها بعض البشر بسبب فائدتها. ولا يوجد في داخلها أي حقيقة،بل الحقيقة في ذاتها أسطورة ابتدعها الإنسان.[66]

وهذا التصور في الحقيقة شكل نموذجا معرفيا في النسق الفكري الغربي،حذت العلوم جميعها حذوه،بحيث صارت العلوم مرجعية ذاتها، غير مؤمنة بأية مرجعية عليا خارج مرجعية الإنسان، أو الطبيعة المادة .وأصبح الاقتصاد له محددات اقتصادية،والسياسة لها محددات سياسية،والعقل يحدد ذاته، بمعنى أنه بدأ يفصل كل شيء عن القيمة،ولم يعد يتحدث عن مرجعية العلوم .وانتهى الأمر بأن اغترب الإنسان نفسه عن نفسه وعن بني جنسه،وعن الدين، وعن الطبيعة،وصار الاغتراب ذاته قيمة.

بل وبدأنا أخيرا نرى نقاد الأدب والفن يستخدمون كلمة «الاغتراب aliénation للتعبير عما يستشعره الإنسان الحديث من غربة كونية،وما يحسه من زيف الحياة وعقمها،وما يلحظه على علاقات الأفراد بعضهم ببعض من سطحية واستغلال ولا إنسانية، إلى آخر هذه المظاهر من الفساد والتفسخ الاجتماعي التي تستشري في عالمنا الحديث، بصورة أصبحت تهدد وجود الإنسان وصحته النفسية.[67]

أصبح الإنسان في العصر الحديث منفصلا انفصالا حادا لم يسبق له مثيلا، سواء عن الطبيعة أو المجتمع، أو الدولة، أو الله، أو حتى نفسه وأفعاله. وغير ذلك من الأسماء التي تطلق على كيانات هي بالنسبة إليه « آخر» لا سبيل إلى التواصل معه. فلم يعد قادرا على إقامة الجسور التي تصل بينه بين هذا الآخر المختلف المظاهر والمتعدد الأسماء، وأصبح بالتالي عاجزا عن تحقيق ذاته ووجوده على نحو شرعي أصيل.[68]

من هنا تأتي الضرورة إلى «...دراسة أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها:فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني والمادي،فقد حان الوقت أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبيّن نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خصوصا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وأن ندرس الأزمات الناجمة عن تبنيه وتطبيقه.ومن المفارقات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب في عالمنا العربي لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر،ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها وتآكلت السببية البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر،وتخلى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر،وفقدت كثيرا من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ

66 عبد لوهاب لمسيري: لتيار ت لفكرية لغربية لمعاصرة، ص13

67 محمود رجب: لاغتر ب «سيرة مصطلح» ط3، د ر لمعارف، مصر، 1988، ص5، 6.

68 لمرجع نفسه،ص 6.

ومركزيتها وعالميتها.» [69]

لقد وجدت رغبة كبيرة لدى الفكر الغربي في استبعاد أي بعد إلهي، ميتافيزيقي، ترنسندتالي، معياري،عام وشامل. تمت صياغة لاهوت جديد هو « لاهوت موت الإله» (...) وصف العالم دون الله. (...) ولما تم تحطيم الآلهة، والقضاء على كل معيار عام وشامل لم يبق إلا النسبية في الطبيعة وفي الأخلاق، في الإنسان وفي العالم، وأصبح الإنسان مقياسا لكل شيء، وليس الإنسان العام الموجود في كل زمان ومكان، بل الإنسان المتغير الخاضع للأهواء الموجود في الزمان والمكان (...) قلب طرفي المعادلة وجعل الأدنى هو الأعلى والأعلى هو الأدنى، وهو ما سماه «ماكس شيلر (1874-1928) قلب القيم « (...) تدنيس الآلهة، وتقديس الأصنام.»[70]

إن الحضارة الأوروبية أخلطت الفلسفة باللاهوت، وحوّلت الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل،يظهر من خلال الإنسان في تجربة ذاتية ويتحول إلى مثال كما تحول العالم إلى مثال .لقد استطاعت الحضارة الأوروبية تحويل الدين إلى علم شامل،والله إلى منطق،وأعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة يمكن التعبير عنها بصور خالصة كعلامة الجذر التربيعي في الجبر،فالله إذن هو العقل في التاريخ كما يقول هيجل،والتاريخ يحتوي على العلم الشامل.وهكذا يصف هوسرل الوعي الأوروبي وكان الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية،فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معا تتحد فيها الذوات العاقلة من اجل انتصارها على الموت،يظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلا على كمالها،الله هو مسار الحقيقة في التاريخ وأن الإرادة الإلهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ بقوانينه فلا فرق بين العناية الإلهية والتقدم البشري.من هنا يصبح البحث عن الحقيقة في الوعي الأوروبي بحثا نظريا خالصا. [71]

خامسا:الاستغراب في مواجهة التغريب

نشأ علم الاستغرابoccidentalisme في مواجهة التغريبwesternisation الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة.فالتغريب نوع من الاغترابAlienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ أي تحول الأنا إلى آخر.لقد استقلت الأوطان واحتلت الأذهان.وأن التحدي الأعظم الذي يواجهنا هو :كيف يمكننا المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات ورفض كل مساهمة للغير؟، وكيف يمكن مواجهة ثقافات العصر دون الوقوع في مخاطر التقليد والتبعية؟ كيف يمكن ترشيد العلاقة بين الأنا بالآخر وذلك بنقد مستنير،تتحول فيه علاقة العداوة بين

69 عبد لوهاب لمسيري: إشكالية لتحيّز- لمقدمة فقه لتحيّز،ص 91.

70 حسن حنفي:ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 156،154.

71 حسن حنفي:تطور لفكر لديني لغربي-في لأسس و لمنطلقات، لطبعة لأولى، د ر لهادي للطباعة و لنشر و لتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص 379، 378.

الأنا والآخر إلى علاقة عالم بمعلوم،ذات بموضوع،دارس بمدروس،رائي بمرئي؟ [72]
سادسا :من الاستشراق إلى الاستغراب

يهدف «علم الاستغراب» إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر. فهو يسعى إلى قلب الموازين،وتبادل الأدوار،بمعنى يصبح الأنا الأوروبي الدارس للأنا الشرقي بالأمس إلى موضوع مدروس اليوم،ويصبح الأنا الشرقي المدروس بالأمس إلى دارس اليوم.وبالتالي تحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب واللا غرب إلى جدل اللا غرب والغرب.إن الغاية المرجوة من «علم الاستغراب» هو القضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس،مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أما الغرب،لغة وثقافة وعلما،مذاهب ونظريات وآراء،مما يخلق فيهم إحساسا بالدونية،وقد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة كما هو الحال في الثورة الإسلامية في إيران.

والفرق بين الاستشراق القديم والاستغراب الحالي هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الأوروبية التي نشأ فيها الاستشراق سابقا واللحظة التاريخية التي نشأ فيها «الاستغراب» الآن وهو على النحو الآتي:

1-ظهر الاستشراق إبان المد الاستعماري الأوروبي،في حين يظهر «الاستغراب» الآن في عصر الردة وبعد حركات التحرر،والشعوب مهزومة في مرحلة الدفاع.لذلك يظهر «الاستغراب» كدفاع عن النفس،والتحرر من عقدة الخوف تجاه الآخر،وقلب الموازين رأسا على عقب.

2-ظهر «الاستشراق» محملا بإيديولوجية مناهج البحث العلمي أو المذاهب السياسية التي كانت سائدة في القرن 19م من وضعية،وعلمية،وعنصرية،وقومية.في حين يظهر الاستغراب» في إيديولوجية مناهج علمية مخالفة مثل مناهج اللغة،وتحليل الخطاب،وتحليل التجارب المعاشة،ولإيديولوجية التحرر الوطني.

3-لم يكن الاستشراق محايدا بل غلبت عليه مناهج تعبر عن بنية الوعي الأوروبي التي تكونت عبر حضارته الحديثة مثل المناهج التاريخية،والتحليلية والاسقاطية،في حين أن وعي الباحث الآن في علم الاستغراب «أقرب إلى الشعور المحايد نظرا لأنه لا يبغي السيطرة أو الهيمنة بل ينبغي فقط التحرر من أسر الآخر حتى يوضع الأنا والآخر في نفس المستوى من الندية والتكافؤ.

والنتيجة، هي أن مهمة «علم الاستغراب» هي إعادة الشعور اللا أوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة،وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له،وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم،وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة تعيش عصر إحيائها ونهضتها.ومنه فالاستغراب بخلاف الاستشراق الذي وقع في التحيز

72 حسن حنفي:ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 49،42.

المقصود إلى درجة سوء النية، يعبر عن قدرة الأنا المحايد الذي لا يبغي السيطرة بل يبغي التحرر. الاستغراب يهدف إذا،إلى معرفة الآخر تكوينه وبنيته، بنزاهة وموضوعية وحيادية من أنا الاستشراق.[73]

مهمة علم الاستغراب» هي القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة،لأن الاستشراق ينطلق من ثنائية المركز والأطراف والتي ستظل الثقافة فيه تعّبر عن علاقة أحادية الطرف،من المركز إلى الأطراف،علاقة المعلم بالتلميذ،والسيد بالعبد،فالغرب هو المعلم الأبدي واللا غرب هو التلميذ الأبدي،فالاستغراب يهدف إلى القضاء على هذه الثنائية . بمعنى إعادة التوازن إلى الثقافة الإنسانية بدل هذه الكفة الراجحة للوعي الأوروبي والكفة المرجوحة للوعي اللا أوروبي.

إن مما يرمي إلى تحقيقه «علم الاستغراب» هو تصحيح المفاهيم المستقرة والتي تكشف عن مركزية الوعي الأوروبي من أجل إعادة كتابة تاريخ العلم من منظور أكثر موضوعية وحيادية وأكثر عدلا بالنسبة لمدى مساهمة كل الحضارات البشرية في العالم،هو مفهوم «العالمية». ومن أمثلة هذه المفاهيم الخاطئة:

- تحقيب التاريخ في ثلاثة عصور وجعل أوروبا مواطنها:العصور القديمة'اليونان والرومان)،والعصور الوسطى (المسيحي واليهودي والإسلامي)،والعصور الحديثة.

وهذا التحقيب يدل على أشياء عدة نذكر منها:

-إلحاق الحضارات كلها بالتاريخ الأوروبي،فيضع حضارته في المركز،ويضيع التاريخ العام للحضارات البشرية جميعا.

-اعتبار الحضارات الأخرى غير الأوروبية مرحلة طفولة لم تبلغ درجة النضج والرجولة.

-الحضارة الإسلامية في الأصل لا تنتمي إلى العصر الوسيط المسيحي بل لها مسارها الخاص.وبالتالي فإن علم الاستغراب يهدف إلى إنهاء أسطورة كون الغرب ممثلا للإنسانية جمعاء،وأوروبا مركز الثقل فيه.تاريخ العالم هو تاريخ الغرب،وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب،وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية،في الغرب يصب كل شيء .لكن الحقيقة هي عكس هذا الزعم،بمعنى أن وسيطنا هو حديثهم وحديثهم هو وسيطنا، وسقوط الغرب حاليا هو نهضتنا، ونهضتنا هي أفول الغرب. ينبغي على الباحثين والمفكرين أن يضعوا الحضارة الغربية في مكانها الطبيعي كمرحلة من مراحل تطور الإنسانية.[74]

خاتمة:

يمكن أن نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن الأنا لا وجود له، بنية وتشكيلا واستمرارا، إلا بالحكم على الآخر،كشيء وموضوع للأنا الموجودة في وعي الآخر.هذا الأخير الذي كان الأنا موضوعا له تحت ما يسمى بالاستشراق، كونه تصور الغرب

73 حسن حنفي:ماذ يعني علم لاستغر ب؟،ص 53،49.

74حسن حنفي :ماذ يعني علم لاستغر ب،ص 64.

للشـرق، بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز.يدرس الإشـكالات الفكرية،والاهتزازات المفاهيمية والاضطرابات الواقعية،والمفارقات الأساسية التي قام عليها التطور الحضاري للشرق،علميا وثقافيا وسياسيا وعسكريا.وطريقته في معاينة الآخر والتفاعل معه،ونمط العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي كانت يقيمها مع الآخر،و يعرض الغرب المنظومات الشـرقية عرضـا فكريـا نقديـا، يمـارس فيـه فهـم ذاتـه وفهم الشـرق.وهذا الاستشـراق هـو بالأسـاس رد فعـل غربـي يريد من خلاله كشـف المكوّنـات الجوهرية لمنظومـة فكريـة معينة:أنه يكشـف جدليـة فاعلية المعاين في المعاين،كما يكشـف أيضـا، فاعليـة المعايـن فـي المعاين،بمعنـى يقـف علـى الطبيعة الثنائيـة للفاعليـة بين الأنا والآخر.من هنا يصبح الاستشراق البنية الفكرية الغربية عن الشرق ممتلكا للخصائص التي عاينها في الشـرق .وتصبح المعرفة بالشـرق وشـرقيته،جزئيا،شـرقنة للذات والمنهج الغربيين. والنتيجة التي أفضى إليها الاستشراق هي أن الشرق لم يكن في وعي الغرب، ذلك الخارجي فقط،بل امتدادا للشـاذ والمنحرف والمجنون بلغة «ميشـال فوكو»،امتداد للمستضعف داخل الغرب.

كما كان من نتائج الاستشراق تشويه صورة الإسلام والمسلمين في الوعي والمخيال الغربـي، فمثـلا عمـل المستشـرقون علـى الخلـط بيـن الإسـلام كعقيدة وشـريعة ومنهج حياة وبين سلوكات وتصرفات وواقع المسلمين.فكتابات المستشرقين فيها كثير من الخلط بين الإسلام والمسلمين.ويفهم أمثال هؤلاء المؤلفين تراث المسلمين في الفكر والعمل والتعبير على أنه من مكوّنات الإسلام نفسه، فالتمييز بين الإسلام وتاريخه يبدو معارضـا لافتراضاتهـم التجريبيـة واتجاههـم الذهني.ويبدو أنهم لا يدركون أن الإسـلام خلافا للمسيحية واليهودية،قد ولد مكتملا-مكتملا في رؤية نبيه،مكتملا في الوحي القرآني الذي تلقّاه، ومكتملا في السنّة التي يمثّلها. وليس هذا بقول أحد من البشر، بل هو نص قرآني.

وهذا التصور المغلوط دفع بالمفكرين العرب والمسلمين إلى محاولة دراسة الغرب، وهـو مـا سـمّي بالاسـتغراب، فأطلق «حسـن حنفي» كلمة الإسـتغراب علـى معنى جديد جعله الوجه الآخر المقابل بل النقيض للاستشـراق. فإذا كان الاستشـراق هو رؤية الأنا مـن منظـور الآخر،فـإن الاسـتغراب هـو محاولـة معرفية ترمي إلـى فك العقـدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.

إنـه يرمـي إلـى تصحيـح المفاهيـم المستقرة والتـي تكشـف عـن مركزيـة الوعـي الأوروبي من أجل إعادة كتابة تاريخ العلم من منظور أكثر موضوعية وحيادية وأكثر عدلا. بمعنى إعادة الشعور اللا أوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه،وإعادة ربطـه بجـذوره القديمة،وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص. وبالتالي تنفك العقدة التاريخية المزدوجـة بيـن الأنـا والآخر .وبذلك تم التنبيه إلى ضرورة دراسـة أزمـة الحضارة الغربية

في جميع أوجهها: فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني والمادي، فإن الوقت قد حان لإعادة النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبيّن نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خصوصا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وأن ندرس الأزمات الناجمة عن تبنيه وتطبيقه. فالاستغراب إذا، لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها، ودراستها بعمق، بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاتها وبعض عناصرها التدميرية، وبالتالي تحصين الهوية الحضارية لأمتنا القاتلة في ثقافة الآخر. ويكون الاستغراب إذن اتجاه بديل لدراسة الحضارة الغربية ومسارها وتراثها ومعارفها من منظور شرقي، أو هو محاولة لدراسة الآخر من منظور الأنا، مثلما يعبّر حسن حنفي الذي أصبح أحد أبرز الداعين للاستغراب.

قائمة المراجع:

أولا: باللغة العربية

- أبو الحسن الندوي: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية.
- أحمد داود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب وتحرير ومراجعة: إبراهيم البيومي غانم، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1427هـ/2006م.
- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، مراجعة جورج كتورة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008م.
- إدوارد سعيد: الاستشراق-المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، ط6، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، 2003م.
- إسماعيل الفاروقي- لويس لمياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1419هـ/1998م.
- أوجينيو ترياس: التفكير في الدين الرمز والمقدّس (ضمن كتاب: الدين في عالمنا، تحت إشراف جاك دريدا وجياني فاتيمو)، ترجمة: محمد الهلالي وحسن العمراني، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2004م.
- تيمونز روبيرتس-أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة-رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي، ج1، ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، سلسلة عالم المعرفة، العدد 309، الكويت، رمضان 1425هـ-نوفمبر 2004م.
- جان فرانسوا دورتيي (إشراف): فلسفات عصرنا -تياراتها مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 1430هـ/2009م.

- حسن حنفي: تأويل الظاهريات-الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية-،الجزء الأول، ط1، مكتبة النافذة، مصر،2006م.
- حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي-في الأسس والمنطلقات، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ، 2004م.
- حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1421 هـ، 2000م.
- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1997م.
- سيف الدين عبد الفتاح:العولمة والإسلام رؤيتان للعالم، الطبعة الأولى،دار الفكر دمشق،1430هـ/2009م.
- عبد الوهاب المسيري: التيارات الفكرية الغربية المعاصرة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.
- عبد الوهاب المسيري:إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد-المقدمة فقه التحيز»،الطبعة الثالثة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،هيرندن-فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية،1418هـ/1998م.
- عزالدين الخطابي:أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،لبنان، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 1430هـ، 2009م.
- علي أبو الخير: حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011م.
- مالك بن نبي: التوجهات الاستشراقية وأثرها في تشكيل الفكر الإسلامي المعاصر،ترجمة:محمد أمزيان، مجلة المنعطف، العدد 18-19 السنة 1422هـ-2001م، وجدة، المغرب.
- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة:عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق سوريا، 1987م.
- محسن الميلي: روجيه غارودي والمشكلة الدينية،الطبعة الأولى،دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،دمشق،1413هـ/1993م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية-جدلية الغيب والإنسان والطبيعة-المجلد الثاني، الطبعة الثانية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1996م.
- محمد البشير مغلي: مناهج البحث في الإسلاميات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2002م.
- محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.

- محمد المبارك: نحو إنسانية سعيدة أو حلقات من نظام الإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

- محمد وزان: الاستشراق والمستشرقون : وجهة نظر (سلسلة دعوة الحق)، مكة المكرمة : رابطة العالم الإسلامي، 1984م.

- محمود رجب: الاغتراب « سيرة مصطلح» ط3، دار المعارف، مصر، 1988.

- مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998م.

- نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر-إدوارد سعيد.حسن حنفي.عبد الله العروي، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2005م.

ثانيا:باللغة الأجنبية

- Biographie du 20e siècle (le testament philosophique de R, Garaudy» Ed, Tougui, Pari1985.

- Danilo Martuceli, «Sociologie de la modernité», Folio; Essais;1999

- Hasan Hanafi : L'Exégèse de la phénoménologie, L'état actuel de la méthode phénoménologique et son application an phénomène. religieux,(paris,1966),Dar al-Fikr al-arabie, Le Caire,1976..

- Hasan Hanafi: La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une Herméneutique existentielle à partir du Nouveau testament, (paris,1966), Dar al-Fikr al-arabie, Le Caire,1987.

- Hasan Hanafi : Les Méthodes d'Exégèse ,essai sur la science des fondements de la compréhension ,ilm Usul al-Fikh, Le conseil supérieur des arts, des lettres et des science sociales , Impremeriere nationale Le Caire,1965.

من الاستشراق إلى الإسلامولوجيا : بين السياسة والعلم

د. مسعود ديلمي / جامعة السوربون / فرنسا

مقدمة:

لم تخل مرحلة من طرح تساؤلات كثيرة عن معنى ومحتوى وأهداف الإستشراق في الوسط الأكاديمي والثقافي، حيث يتواصل سجال كبير وحاد بين أطراف متعددة، أكاديميين في الجامعات الغربية والعربية، ومثقفين من الشرق والغرب، وأيضا بين المختصين العرب والمسلمين أنفسهم، دون أن ننسى النقاش الجاري بين أقطاب الإستشراق حول بعض الإشكالات التاريخية والرؤى السياسية، وأيضا حول جدية وصواب التحليلات السوسيولوجية للمجتمعات الشرقية، خاصة العربية الإسلامية. وسيظل البحث مدرارا حول قضايا الإستشراق الشائكة والمتشعبة نظرا لعلاقته في بعض الجوانب بالسياسة. فلهذا تفرض بعض التساؤلات نفسها عنّا، مثل : ما هو الإستشراق؟ وما هي قضاياه ؟ وكيف تطورت الدراسات فيه ؟ وهل هو ضروري لنا كعرب ومسلمين أو هو خاص بغيرنا؟ وهل هناك جدليات يخضع لها؟ وما علاقة السياسة بالإستشراق؟

مصطلح ومفهوم الإستشراق:

إن تحديد معالم ومجالات وصفات ومحتوى الإستشراق ليس شيئًا هيِّنًا نظرا لتقارب الدراسات في العلوم الاجتماعية والإنسانية اليوم. وكذلك تداخل المجال الديني مع المجال السياسي في العالم الإسلامي مما يصعّب الوصول إلى تعريف محدد الأطر بعد ما كان واضحا في إشكالياته، وظاهرا في غاياته، ومعروفين رجاله. ومما زاد غموضا في تعريفه وتسطير مجالاته هو كثرة من يكتبون فيه بعيدا عن الإنضباط الأكاديمي، بكتابات سريعة غير ملتزمة بقواعد البحث العلمي، طلبًا للشهرة عند البعض، وتحقيقا للربح السريع عند البعض الآخر في سوق رأسمالية جعلت من الثقافة والعلم أيضا سلعة يتاجر بهما.[1]

تطور مصطلح الإستشراق منذ القرن السابع عشر مع تطور الفكري للعالم الغربي، وبعد ما تجددت الشبكات العلمية الناشئة في أوربا منذ نهاية الحروب الصليبية وبداية عصر الأنوار[2]، حيث خرج العلماء من قصور الملوك إلى فضاءات أوسع أصبحت فيها المؤسسات العلمية قائمة بذاتها. وتراجعت سلطة الكنيسة والكهنة لصالح سلطة العلم ورجاله. لقد ظهرت كلمة «مستشرق» (أوريونتاليست Orientalist) بالإنجليزية عام 1779، وأدخلت الأكاديمية الفرنسية ذات المصطلح لقاموسها عام 1838. لكن، مع

1 أنظر كتاب سيلفان غوغنهايم، أرسطو في دير لقديس ميشال: لجذور لإغريقية لأروبا لمسيحية. لذي أنكر فيه دور لعرب في ترجمة لتر ث ليوناني و لإغريقي، وكنّا قدمنا هذ لكتاب، حين صدوره، للقر ء في صحيفة لقدس لعربي، لعدد 5961 ليوم 8 أغسطس 2008 :

Sylvain GOUGUENHEIM, Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne. Paris, Éd. Le Seuil, 2008, 285 p.

2 فرض علماء عصر لأنو ر لإستقلال لعلمي عن لتفكير لديني و لوصاية لكنسية.

مرور الوقت تطور مفهوم مصطلح الإستشراق حتى أصبح غير مضبوط على تعريف محدد، ودلالته غير واضحة المعالم كالتي (ظهر في ...) عبّر عنّها في الماضي البعيد والمتوسط، حيث كان يتمحور حول دراسات لاهوتية وإشكاليات تاريخية دينية. بينما يدرس اليوم حضارات متنوعة، منتشرة على رقعة جغرافية واسعة، ويتناول أزمنة تاريخية متعددة. ولقد تجلى محتوى الإستشراق في كتابات الغربيين : رحالة ودبلوماسيين، مؤرخين وجغرافيين، فنانين وسياسيين، وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، وغيرهم من المهتمين بتاريخ وحضارة العرب والمسلمين والشعوب الشرقية عموما في كل مظاهر حياتهم الدنيوية والروحية : الدين، اللّغة، العادات، الفن، الآداب، العلوم، الثقافة...

بدايات الإستشراق ومظاهره:

مع بداية التيبوغرافيا العربية في أوربا عام 1586 طبعت كتب الطب والفلسفة والقواعد والجغرافيا والرياضيات. وأنشئ أول كرسي للعربية في فرنسا عام 1539 بكولاج دو فرونس (Collège de France)بباريس المؤسس في تلك الفترة[3]. وبعده بقرن أسس إدوارد بوكوك[4] (Edward Pocock 1604–1691) كرسي العربية بأكسفورد عام 1638، والذي يعتبر المؤسس الفعلي للإستشراق الإنجليزي[5]، ولقد تبعه آخرون طوروا الدراسات العربية والإسلامية ببريطانيا.

وتعتبر «المكتبة الشرقية» التي طبعها بارثليمي هاربلو[6] سنة 1776 أول موسوعة في الإسلام. وأعطت ترجمة أنطوان غالون (Antoine Galland 1646–1715) كتاب «ألف ليلة وليلة» دفعا للدراسات الشرقية، حيث غيّرت نظرة الغرب للعالم العربي الإسلامي من نظرة عدائية مناضلة من أجل المسيحية إلى نظرة مختلفة، ترى فيه مكانا لحضارة فسيفسائية، رائعة ومغرية، مملوء بشعوب عبقرية تبدع.[7] ولقد كان كثير من المستشرقين قبل قرنين قساوسة متخصصون في الدراسات اللاهوتية تخرجوا من رحم الكنيسة أو برتستانتيون مضادين لها قبل أن تستقل الجامعة فكريا وتنظيميا

3 أسسه لملك فرنسو لأول في 1530 لتدريس لعلوم غير مدرَّسة في جامعة لسوربون لتي كانت أكثر دينية في ذلك لوقت

4 يملك للغة لعربية كتابة ونطقا، له عدة كتب طبعها في إكسفورد منها : «نموذج من تاريخ لعرب»، «لامية لعجم»، «مختصر لدول» وهذ لأخير يعتبر لنص لعربي لكامل لتاريخ أبي لفرج (إبن لعبري) مع ترجمة له. ولقد جلب هذ لمستشرق معه كثير من لمخطوطات. للتعرف أكثر على هذ لمستشرق أنظر لمقال «من رو د لدر سات لعربية في إنكلتر إدو رد بوكوك *(1604-1691)*»، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، ص24-13، لإستشر ق، لعدد لثاني شباط 1987، د ر لشؤون لثقافية لعامة، بغد د.

5 سهيل قاشا، ” لمستشرقون لإنجليز“ ص16-23، في : لإستشر ق، لعدد لثاني شباط 1987، د ر لشؤون لثقافية لعامة، بغد د.

6 Barthélemy d’Herbelot de Molainville né à Paris le 14 décembre 1625 et mort à Paris le 8 décembre 1695.

7 Maxime RODINSON, La fascination de l’Islam, Les étapes du regard occidental sur le monde musulman. Les études arabes et islamiques en Europe, Paris, Éd. Maspero 1981, p6367-.

في أوربا على يد علماء عصر الأنوار[8]. لقد رأى ماكسيم رودينسون أنّ بدءاً من تلك الفترة «كان الإستشراق يرجو توسيع التوجه الإنساني للنهضة»[9]، وبالتالي الخروج من صراع الحروب الصليبية وتجاوز سيطرة الكهنوت الديني على الدراسات الإستشراقية، حيث ينبهنا رودينسون إلى أنّ الألماني جوهان جاكوب راسك (Johann Jacob Reiske 1716-1774) ناضل بقوة ضد أساتذته الذين أرادوا دراسة العربية فقط لأجل فهم عبرية الإنجيل ولمعرفة حياة العبرانيين القدامى، ومن أجل إعادة تركيب كرونولوجيا إنسانية عامة لإختبار صدقية ما قدمه العهد القديم. ولتحضير عمل المبشرين، ولأجل تقارب الكنائس الشرقية مع الكنائس الغربية. وأيضا، لتسجيل هدف ضد الكاثوليك أو ضد اللوثيريين، كما يرى المؤرخ الأمريكي روبار إروين[10].

ونستطيع القول أن معالم الإستشراق سنّتها الممارسات العلمية منذ الإتصال الأول بين العالمين الغربي المسيحي والعربي الإسلامي، حيث فرضت الحاجة العلمية في البداية على المستشرقين التعمق في اللغات الشرقية : العثمانية والعربية والفارسية والأوردية والسنكريتية والصينية. ونتج عن ذلك ترتيب المخطوطات وإعادة نشرها، وترجمة بعضها، والتعليق على نصوصها، حيث ظهرت كتب ودراسات عديدة تتناول الدين الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية وثقافة الشعوب الأسيوية والإفريقية في الجامعات ومراكز البحث الأوربية والأمريكية. وقد أعدّت وسائل كضرورة لهذه الدراسات تجلت في وضع ببليوغرافيا، وكشوفات، وقواميس، وقواعد.

الإستشراق وأنواعه:

ومن خلال ما سبق يمكننا النظر للإنتاج الإستشراقي وفق تحقيب (Périodisation) زمني (chronologique) وموضوعاتي (thématique)، حيث نلاحظ أن الإستشراق ينقسم إلى قسمين رئيسيين، الأول : الإستشراق الفكري الذي درس تاريخ الدين الإسلامي وإشكالياته، والتاريخ الحضاري للعرب، لغتهم وما أنتجوه من أدب وعلوم، عاداتهم وأنظمتهم الإجتماعية والسياسية، والثاني: الإستشراق الفني الذي تجلى في الرسومات التي أنتجها فنانون رافقوا التوسع الإستعماري بعدما إكتشفوا تلك الفسيفساء الحضارية من عمران، وطرق عيش مختلفة، وروحانية مغايّرة، فإنبهروا بما رأوه حتى صار مصدر إلهام عند البعض في إبدعاتهم، مثل الرسام إتيان ديني[11] الذي أسلم وعاش بين الجزائريين في مدينة بوسعادة بعد ما تبنى القيم الإسلامية فجعلها مادة لأعماله الفنية، والذي أصدر

8 Maxime RODINSON, La fascination de l'Islam, Paris, Éd. Maspero, 1981, p71.

9 Maxim RODINSON, « Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme islamisant », in : Le mal de voir, Cahier Jussieu/2 Université Paris VII, 242256-.

10 Robert IRWIN, Les vrais discours de l'orientalisme. In : Après l'orientalisme, L'orient créé par l'orient, Paris, Éd. ISMM-KARTHALA, 2011, P. 3952-.

11 Alphonse-Étienne Dinet, devenu plus tard Nasreddine Dinet après sa conversion à l'Islam, né le 28 mars 1861 à Paris et mort le 24 décembre 1929 à Paris, est un peintre orientaliste français.

كتاب : الشرق من منظور غربي[12]، والذي يدخل في إطار الجدال الديني. وأيضا، هناك فنان فرنسي شهير آخر ترك بصماته على الإستشراق الفني هو دلاكروا[13] صاحب اللوحات التي عبّرت عن المرحلة الرّومنسية في أوربا، والذي برع في تصوير المجتمع الشرقي عندما زار الجزائر. لكن، تركيز هذه الرسوم كثيرا على المرأة رأى فيه بعض من درسوها تجسيدا للعقد الجنسية عند المجتمع الغربي.[14]

الإستشراق والغزو الإستعماري:

و وجب التذكير أن جزء كبير من الإنتاج الإستشراقي جاء ضمن الغزو الإستعماري للعالم الإسلامي، حيث رافق الإحتلال كثير من العلماء في شتى الميادين، مثل المئات الذين جاؤا مع نابليون أثناء غزوه لمصر، والذين أنتجوا علما غزيرا حول تاريخ وثقافة البلد وحياة المصريين، تجلى في كتاب ضخم شارك فيه 160 عالما ومؤرخا وفنانا فرنسيا.[15] وفي مناطق أخرى إعتمدت السلطات الإدارية والعسكرية في بسط سيطرتها على تضليل الرأي العام بإتباع منهجية إثنية قبل الوصول للنظريات الحديثة للثورات المضادة. وتنوعت تلك السياسة من بلد إلى آخر حسب طبيعة البلاد المستعمَرة، فكانت المكاتب العربية للشؤون العربية في الجزائر، ومكاتب الشؤون الأهلية في المغرب نموذجا إعتمده الاحتلال الفرنسي، تجلى في تشكيل هيئة ضباط مختصين مهمتهم الاستعلامات والدبلوماسية المحلية والإدارة. وفي هذا الإطار كتب دوما (Daumas) أحد جنرالات الغزو الفرنسي : «الإتصال الدائم وبالأهالي، الإشتراك الثابت في قضاياهم السياسية، الدراسة الجذابة لعاداتهم، سمح لنا بالدخول إلى معسكر خصومنا والتأمل في حياتهم الحقيقية ... كلّ الأسرار السياسة الصغيرة، الأقل أهمية، يحتفظ بها ... سواء لتوجيه قادة جدد أو تحوير رأي المتروبول في عدة نقاط.»[16] لقد برز علم الأعراق

12 L’Orient vu de l’Occident, Paris, Éd. Paul Guenther, 1922.

13 Ferdinand-Victor-Eugène Delacroix, né le 26 avril 1798 à Charenton-Saint-Maurice (Seine), mort le 13 août 1863 à Paris, est un peintre majeur du romantisme en peinture, mouvement arrivé en France au début du XIXème siècle.

14 Malek Alloula, Le Harem colonial, images d’un sous-érotisme. Genève/Paris, Éd. Sallkine, 1981. Traduit en anglais, (The Colonial Harem, Minneapolis, Université of Minnesota Press, 1989). بعد هذه لترجمة أخذ هذ لعمل أهمية في لوسط لأكاديمي لفرنسي

15 هو عبارة عن لملاحظات و لأبحاث لتي قام بها لعلماء لذين ر فقو نابليون في حملته على مصر في 1798. وطبعت نسخ قليلة من هذ لكتاب لضخم لمكون من نصوص وصور وخر ئط، بأمر من لإمبر طور نفسه. و لنسخة لموجودة بمصر حرقت عند تخريب متحف لفن لإسلامي لمحاذي لميد ن لتحرير أثناء أحد ث ثورة 25 يناير 2011. وعنو ن لكتاب لأصلي بالفرنسية :

Description de l’Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l’expédition de l’Armée française, publié par les ordres de sa majesté l’Empereur Napoléon le Grand. Paris, Éd. l’imprimerie impériale 1809.

16 Daumas (Général) et Fabar, La Grande Kabylie, études historiques, 1847, pp 6 et 7. Cité dans l’article Fanny COLONNA, Claude Haïm BRAHIMI, « Du bon usage de la science coloniale » ; p221241-. In : Le mal de voir, Cahier Jussieu/2 Université Paris VII.

والأجناس أو ما يصطلح عليه بالإثنولوجيا في النصف الأول من القرن العشرين حين سيطر المستعمرون على البلدان التي إحتلوها، حيث استعملت واستغلت هذه العلوم لدراسة سيكولوجية الشعوب العربية الإسلامية والأسيوية والإفريقية التي إنهارت أمام الغزو الأجنبي مثل المغرب العربي والفيتنام[17]. لذا ظهرت كتابات في فترة ما بعد إسترجاع الإستقلال مصححة المعلومات والمفاهيم ومطالبة بقراءة موضوعية للإرث الثقافي العلمي الذي ظهر تحت الحكم الإستعماري.[18]

الإستشراق الكلاسيكي:

وكان جيل المستشرقين القدامى في الجامعات ومراكز البحوث الغربية عارفون بتاريخ الدين الإسلامي وحضارة العرب ومجتمعاتهم، ومتمكنون من اللغة العربية، حيث برزت أسماء تركت بصماتها في الحقل الإستشراقي ببحوثهم الرصينة في إطار التخصصات التقليدية للدراسات الشرقية كالتاريخ، والإثنولوجيا، والفيلولوجيا. وعرفت هذه الدراسات بالإستشراق الكلاسيكي الذي تطور تطورا مختلفا من دولة لأخرى منذ القرن السادس عشر حتى منتصف القرن العشرين، حيث كانت لكل دولة مدرستها الخاصة في التعامل مع تاريخ وثقافة المجتمعات العربية الإسلامية لإعتبارات موضوعية، فمثلا، تفوق الألمان في الدراسات الشرقية يعود لكثرة جامعاتها، حيث كان كل أمير يدعم جامعته، ويضاف إلى ذلك، تواجد اليهود بكثرة وإهتمامهم بالدراسات الشرقية.

وعلى مدى قرنين من الزمان ظلت الأطروحات الإستشراقية محلّ ردّ ونقد كبير خاصة بعد إنتشار وسائل الطباعة والنشر في العالم، حيث برز رجال يدافعون عن الإسلام والعرب وحضارتهم. ويندرج في هذا الإطار المناظرة الشهيرة[19] التي جرت في بجامعة السوربون بباريس بين زعيم الإصلاحيين في العالم الإسلامي جمال الدين الأفغاني والمؤرخ الفرنسي أرنست رنان (Ernest Renan) الذي رأى أن الإسلام لا يتوافق مع العلم[20]، والتي نشرت محتواها صحيفة ليديبا (Les Débats) يوم 29 مارس 1883، ثم تبعت بردّ الأفغاني يوم 19 ماي. ومناظرة أخرى في أواخر القرن التاسع عشر حين ردّ الإَمام محمد عبده على السيد هاناتو وزير خارجية فرنسا بعد نشره مقالات ناقدة للإسلام والمسلمين في الصحف بعد ترجمتها للعربية.[21] وأيضا، ردّ رشيد رضا

17 Georges BOUDAREL, « Sciences sociales et contre-insurrection au Vietnam », p136197-. In : Le mal de voir. Cahier Jussieu /2. Université Paris VII.

18 Voir: Cherif SAHLI, Décoloniser l’histoire, Paris, Éd. Maspero, 1965. Abdallah LAROUI, L’histoire du Maghreb : Un essai de synthèse, Paris, Éd. 1970.

19 Daniel Lançon, « Al-Afghani contre Ernest Renan : Paroles orientales au cœur de l’Empire, Migration intellectuelle, traditions et transferts (18831884-).» in : Ridha Boulaâbi (sous Dir.), Les Orientaux face aux orientalismes, préface de Georges Corm, p4166-.

20 Ernest Renan de « l’Islamisme et la science », conférence donnée à la Sorbonne.

21 رشيد رضا، تاريخ لأستاذ لإمام لشيخ محمد عبده، ج2، لقاهرة، ط 1، د ر لفضيلة، ص401 – 424.

على اللورد كرومر الذي قال أن الإسلام هو سبب تأخر مصر والمجتمعات العربية.[22] وتواصلت الكتابات التي ترد على المستشرقين في العهود اللاحقة، لكن الكثير من هذه الكتابات وعظية، أنتجها خاصة المثقفون الإسلاميون، الذين ينظرون دائما لأعمال المستشرقين بريبة، ويتهمهم البعض بالطعن في الشريعة.[23] مما يعني وجود أزمة في الثقافة العربية، حسب فؤاد زكريا[24]. ولكن، هناك من حاول تبيين ما للمستشرقين وما عليهم.[25]

الإستشراق المعاصر وتحولاته:

وإذا كان «الإستشراق» تطور مع تطور العلوم الإنسانية والإجتماعية في النصف الثاني من القرن العشرين[26] والتي أبرزت نقد العلوم الإستشراقية والكولونيالية[27]. فإنّ مع نهاية السبعينيات أصبحت الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات ومراكز البحوث الغربية أغلبها دِراسات سوسيو-اجتماعية، حيث تراجعت الدراسات الكلاسيكية مما يعني حدوث تغيرا في محتوى الإستشراق وتوجهاته خاصة بعد الأحداث الكبرى التي غيرت مجرى التاريخ مثل إنتصار الثورة الإيرانية[28]، والغزو الروسي لأفغانستان وما جابهه من مقاومة إسلامية بدعم أمريكي، لينتهي ببروز حركة طالبان كجماعة إسلامية متطرفة[29] سيطرت على البلد بعد خروج الإتحاد السوفياتي مهزوما. وكان تفجير الحادي عشر سبتمبر بنيويورك عام 2001 حلقة أخرى في علاقة الغرب بالعالم الإسلامي، والتي كان الردّ عليها بغزو أفغانستان والعراق واحتلال بغداد في 2003 الذي أحدث صدمة كبير في العالمين العربي والإسلامي. وأدى هذا إلى ظهور مئات الدراسات وعشرات الكتب والندوات والمؤتمرات شارك فيها المستشرقون وغير المستشرقين لفهم ما جرى. لقد وجدت الدول الغربية نفسها في حاجة لدراسة العالم الإسلامي والثقافة العربية لفهم شعوب العالم العربي بعد ما تبيّن لها أن هناك كره كبير للسياسة الأمريكية

22 محمد رشيد رضا، لرد على كتاب لورد كرومر، مجلة لمنار، لمجلد 11، لجزء 5، ص 354، جمادى لأولى 1326 - يونيه 1908.

23 محمد لغز لي، دفاع عن لعقيدة و لشريعة ضد مطاعن لمستشرقين. لقاهرة، نهضة مصر)بدون تاريخ).

24 فؤ د زكريا، نقد لإستشر ق وأزمة لثقافة لعربية لمعاصرة، در سة في لمنهج، مجلة لفكر للدر سات، لقاهرة باريس 1987، ص 63

25 مصطفى لسباعي، لاستشر ق و لمستشرقون : ما لهم وما عليهم، ط 3 بيروت، لمكتب لإسلامي، 1985 م

26 بعد مظاهر ت ماي 1968 في لجامعات لفرنسية برزت نخبة جديدة حررت لجامعة من سلطان لإد رة وفتحت لمجال و سعا أمام لعلوم لإنسانية و لإجتماعية.

27 للتوسع في هذا الأمر أنظر : Jean-Claude VATIN (Dir.), Connaissance du Maghreb, Sciences sociales et colonisation. Paris, Éd. CNRS 1984.

Bernard LEPETI et Daniel NORDMAN, L’invention Scientifique de la Méditerranée, Egypte, Mauritanie, Algérie. Paris, Éd. 1998.

28 Achcar Gilbert, « L’Orientalisme à rebours : de certaines tendances de l’orientalisme français après 1979», Mouvements 2/ 2008 (n° 54), p. 127144-

29 F. Burgat, «De la difficulté de nommer : intégrisme, fondamentalisme, islamisme», Esprit, Mars 1988, p. 137.

يسكن هذه الشعوب، وبهدف الوصول إلى الإجابة عن سؤال: «لماذا يكرهوننا؟»[30] جاء الإهتمام الأمريكي بثقافة وتاريخ وسيكولوجية شعوب العالم العربي الإسلامي أكثر من غيرهم منذ بداية الألفية الجديدة نظرا للظروف الجيوسياسية التي أوجدتها أمريكا نفسها، حيث خصصت حكومتها الفدرالية أموال كبيرة لإنشاء مراكز بحوث وأقسام للدراسات الشرقية في كثير من جامعاتها، بالإضافة لما كان موجودا سواء مؤسسات عامة أو خاصة مثل مؤسسة راند[31] وغيرها.

وأدى هذا إلى بروز ما يسمى بالإسلامولوجيا التي تدرس الحركات الإسلامية، زيادة لما أُلِّف من قبل حول القومية العربية، والمجتمعات الشرقية على يد مجموعة تنتمي في الغالب للعلوم السياسية وعلم الإجتماع السياسي. وفي المجال الأكاديمي الفرنسي نذكر رموز جيل ما بعد 1979 على الخصوص أوليفي كاري (Olivier Carré) والثلاثة الآخرين الأكثر إنتاجا والذين لهم حضورا واسعا في والوسط الإعلامي، ويعمل بعضهم مستشارين للسياسيين، والذين هم أكثر من ترجمت كتبهم إلى الإنجليزية منهم: جيل كابل (Gilles Kepel)[32]، فرنسوا بيرغا (François Burgat)[33]، أوليفي روا (Olivier Roy)[34]، وهؤلاء يراهم الباحث اللبناني جلبار أشقر (Gilbert Achcar) يمثلون الإستشراق المعاكس (L'Orientalisme à rebours)[35].

ودائما في المجال الأكاديمي يلح بعض الباحثين مثل بارّترون بادي (Bertrand Badie) في كتابه[36]، الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي أرض الإسلام، على أن الإسلام غير متطابق مع الحداثة، وأنه لا يوجد سوسيولوجيا إنسانية (sociologie universelle) تطبق بصفة موحدة على جميع الثقافات. وهذا ما دفع البعض بالرّد عليه مثل فرهاد خوسروخافار (Farhad Khosrokhavar) الباحث الفرنكو-إيراني أستاذ علم الإجتماع

30 سؤ ل أطلقه لرئيس لأمريكي جورج بوش لإبن بعد بعد لحادث لمأساوي لمتمثل في تفجير نيويورك نهاية 2001.

31 RAND Corporation : مخبر أمريكي لتوليد وبلورة لأفكار.

32 Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine, Paris, Éd. La Découverte, 1984 ; Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France, Paris, Éd. Seuil, 1987 ; La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Éd. Seuil, 1991 ; À l'ouest d'Allah, Paris, Éd. Seuil, 1994 ; Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Éd. Gallimard, 2000 ; Fitna. Guerre au cœur de l'islam, Paris, Éd. Gallimard, 2004 ; Passion arabe, Paris, Éd. Gallimard, 2013.

33 L'Islamisme à l'heure d'al-Qaïda : réislamisation, modernisation, radicalisations, Paris, Éd. La Découverte, coll. Cahiers libres, 2005 ; L'Islamisme en face, Paris, Éd. La Découverte, novembre 2007 ; L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud, Paris, Éd. Karthala, 1988.

34 Afghanistan, Islam et modernité politique, Paris, Éd. Le Seuil, 1985 ; L'Échec de l'Islam politique, Paris, Éd. Le Seuil, 1992 ; Généalogie de l'islamisme, Paris, Éd. Hachette, 1995 ; L'Islam mondialisé, Paris, Éd. Le Seuil, 2002 ; La Laïcité face à l'Islam, Paris, Éd. Stock, 2005.

35 Achcar Gilbert, Op. Cité.

36 Bertrand Badie, Les deux Etats. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam, Paris, Éd. Fayard, 1986, 334 p.

بالمدرسة العليا للدراسات الإجتماعية بباريس، الذي وصف عمل بادي بالإستشراق الجديد.[37] وأيضا، نشرا الباحثان الجزائريان[38] الهواري عدي[39]، ومحمد حسين بن خيرة[40] ردّين في مجلة «نقد»[41] التي تصدر بالجزائر. إنها فقط عينات من الردود بصفة مباشرة في مواضيع محددة، بينما يوجد العشرات من الردود المتباينة في المستوى والهدف كتبها غربيون وعرب عن الإستشراق والمستشرقين.

إدوارد سعيد ونقد الإستشراق:

ويأتي ما كتبه أنور عبد المالك [42]نقدا للدراسات الإستشراقية الفرنسية سابقا على ما قام به المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935–2003) أستاذ الأدب المقارن بجامعة كولومبيا، الذي أصدر كتابه الإستشراق[43] سنة 1978، ناقدا الدراسات الاستشراقية الأوربية والأمريكية، حيث يجمع الكثيرون في البلاد العربية على أن الفضل يعود إليه في إخراج قضية الإستشراق إلى الميدان الإعلامي فأصبح (سعيد) «الوجه المقدس» الذي لا يمكن المساس به، حسب الباحث السوري حازم صاغية[44]. ويرى كمال أبو الديب المترجم الأول لكتاب إدوارد سعيد أن الأوساط العلمية تجاهلت نقد الأعمال الإستشراقية الأوربية كما تفعل في العلوم الأخرى بممارسة النقد الجدلي التي سمحت لها بالتقدم، لقد إستطاع سعيد تطبيق هذه الجدلية على الإرث الإستشراقي بتحليله لتلك الأطروحات فأعطانا نظرة أخرى عن الغرب بوسائل غربية من عند الغرب نفسه، وبالتالي ملأ ذلك الفراغ بكتابه الذي اعتبره البعض «ثورة جديدة» في العلوم الإنسانية مثل الماركسية والبنيوية (structuralisme). هذه الحالة النقدية من داخل الغرب ولإنتاج غربي جعلت الكثير من مثقفي وباحثي الشرق ينظرون إلى أعمال المستشرقين، أنها تهم بالدرجة الأولى الغربيين أنفسهم ولا حاجة بالرد عليها.

وهناك ترجمة ثانية لكتاب إدوارد سعيد أصدرها الباحث المصري محمد عناني سنة 2006، متجاهلا الترجمة الأولى لكمال أبو ذيب، معتمدا أساسا على النسخة الإنجليزية الثانية التي نشرها سعيد سنة 1995 بعد ما نقّحها وزاد فيها فصلا كاملا خصصه للرد

37 F. Khosrokhavar, « Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes », Peuples méditerranéens, N° 50, Janvier-mars 1990.

38 Hocine Benkheira, Lahouari Addi, « Débat Autour de l'ouvrage : Les deux états : pouvoir et société en terre d'Islam de B. Badie.» NAQD N° 7 Année 1994, Pages 91107-.

39 باحث وأستاذ بمعهد لعلوم لسياسية بجامعة ليون بفرنسا.

40 أستاذ بجامعة وهر ن و لجز ئر سابقا، ومدير لدر سات في لعلوم لدينية بالمدرسة لتطبيقية للدر سات لعليا بباريس EPHE.

41 مجلة لدر سات و لنقد لإجتماعي تصدر بالفرنسية غالبا مع بعض لمقالات بالعربية، لعدد 7، عام 1994.

42 Anouar Abdel-Malek, « L'orientalisme en crise », Diogène N° 44 ; 4ème trimestre, 1963, p109142-.

43 Saïd E. (1978), L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident (traduction française par Catherine Malamoud, Paris, Éd. Le Seuil, 1980. إدو رد سعيد، لإستشر ق: لمعرفة، لسلطة، لإنشاء. ترجمة كمال أبو ذيب

44 حازم صاغية، ثقافات لخمينية، موقف من لإستشر ق أم حرب على طيف، د ر لجيل لجديد، بيروت 1995

على من ناقشوا كتابه وأخذوا عليه مآخذ، وبالأخص منهم المستشرق برنار لويس. ولقد وضع المترجم محمد عناني لكتاب سعيد عنوانا فرعيا هو (المفاهيم الغربية للشرق)[45] خلافا للعنوان الفرعي للكتاب في ترجمه السوري كمال أبو ذيب قبل 25 عاما وهو (المعرفة. السلطة. الإنشاء) التي أعتبرت صعبة الفهم.

ويمكننا تلخيص الإستشراق عند سعيد بأنه كيان له وجود عملي ونظري أنشئ بإستثمارات ضخمة على مَرٍّ أجيال عديدة حتى أصبح مذهبا معرفيا عن الشرق رسخ في وعي الغربيين صورة نمطية تخدم الإمبريالية السياسية الممولة لمراكز البحث والإبداع فيه.[46] لكن، رؤية إدوارد سعيد هاته يراها بعض الدارسين الغربيين[47] وحتى بعض العرب غير موضوعية، ومن هؤلاء الباحث الأكاديمي غسان سلامة الذي كتب : «يأخذ إدوارد سعيد على المستشرقين قسوتهم على العرب في وصفهم لحالتنا الحاضرة. لا شك أن هذا الوصف يمازجه التجني ويختلط به التحامل. لكن قارئ إدوارد سعيد يشعر أن كاتبه لا يعرف المجتمع العربي المعاصر بصورة تسمح له بتخفيف حدّة هجومه على كتابات المستشرقين، إذ بعضها يتماثل إلى حد بعيد مع كتابات عربية معاصرة.»[48]

وحاول توما بريسون (Brisson Thomas) تبيين الفروقات بين نصي أنور عبد المالك وإدوار سعيد، حيث رأى أن خصوصية مشروعيهما تفهم في إطار الوسط الأكاديمي اللذان هما عضوان فيه، لذا جاءت حججهما المناهضة للمستشرقين متقاربة. لقد حلّل الطريقة التي واجها بها مثقفان عربيان النظرة العلمية الغربية إلى ثقافتهما الأصلية، وكيف يشكل الإنتماء الوطني والثقافي للباحثين عاملا للتموقع العلمي، مما ينبغي – حسب الكاتب- الإنتباه له ومراعاة الظروف التي ينجز فيها الباحث والمثقف عمله. لكن، ربما يحدد عاملا الانتماء الوطني والثقافي في توجيه الباحث غير أنه لا ينقص قيمته العلمية وجدواه.[49]

وبعد أكثر من ثلاثة عقود من صدوره لا يزال كتاب (الإستشراق) إدوارد سعيد مثيرا للتأمل بقدرته على استشراف قضايا متجددة حول ثنائية الشرق - الغرب منذ أن قال : الشرق عدو مفترض أو أسطورة خلقها خيال الغرب. لكن، كثيرا ما كان الكتاب العرب في مقالاتهم يأخذون منه فقرات مقتطعة من سياقها، وربما تحويرها كتأكيد على نظرتهم لرفض الغرب وفكره، ولإبقاء الهوة سحيقة بينه وبين الشرق،

45 إدو رد سعيد، لإستشر ق : لمفاهيم لغربية للشرق، ترجمة أستاذ لأدب لإنجليزي بجامعة لقاهرة محمد عناني، د ر رؤية بالقاهرة، 560 ص.

46 إدو رد سعيد، لإستشر ق، لمعرفة، لسلطة، لإنشاء، مرجع سابق.

47 أخطاء إدو رد سعيد في كتابه لإستشر ق حصرها وحلّلها لكاتب لأمريكي روبار إروين، أنظر :
Robert IRWIN, For list of knowing. The orientalists and their Enemis, Londres, 2006 ; 282p.

48 غسّان سلامة، «عصب لإستشر ق»، لمستقبل لعربي، عدد 23، عام 1981، ص 11.

49 Brisson Thomas, « La critique arabe de l’orientalisme en France et aux États-Unis », Revue d’anthropologie des connaissances 3/ 2008 (Vol. 2, n° 3), p. 505521-

حيث يرون أن الإستشراق وجميع الأبحاث حول الشرق هدفها إضعاف ثقافته والسيطرة على خيراته ولتنصيره إن إستطاع. إن رهانات هذه الكتابات هي سياسية بالدرجة الأولى ودينية في العمق للدفاع عن الإسلام.[50] ويرى فؤاد زكريا أن «الاستشراق نشأ عن وجود فراغ علمي لدى الشرق ذاته، فقد كان من الأفضل، بالنسبة للغرب، أن يعرف الشرق من خلال ما يكتبه عنه أهله، ولو كانت توجد كتابات كافية تتبع مناهج علمية دقيقة وتقدم معرفة متكاملة، ولكن عدم وجود هذه الكتابات أو وجودها بصورة ناقصة هو الذي ولّد ظاهرة الاستشراق»[51].

ورأى محمد أركون في الإستشراق حركة علمية هامشية في المجتمعات الغربية، موضحًا رؤيته قائلا : «أقصد أن الدراسة العربية الإسلامية في الجامعات الغربية، وليست فرنسا فقط، تتسم بأنها منعزلة في الجامعة ولا تنغمس في الحياة الجامعية ككل، وهذه الدراسات تعتبر دراسات خاصة لبعض الناس يريدون أن يخوضوا في أمور بعيدة عما يهم الفكر الغربي والثقافة الغربية ونتيجة هذا الانعزال، وهذه الهامشية في الجامعات الغربية في ما يخص الدراسات العربية والإسلامية هي أن المستشرقين لا يتبنون ما يظهر من جديد في إشكاليات البحث ومناهجه. فظاهرة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات الغربية ترجع إلى الخمسينيات والستينيات، وعندما تقارن المناهج التي ينتهجها المستشرقون بالمناهج التي ينتهجها الباحثون والمؤرخون والأنتربولوجيون واللّسانيون وجميع ما يتعلق بالعلوم الإنسانية والإجتماعية نجد فرقا كبيرًا بين المناهج الإستشراقية ومناهج هؤلاء العلماء لأن المستشرقين لا يتابعون الإنتاج العلمي في جميع العلوم كما يوجد في الميادين التي يمارسها المتخصصون الذين يدرسون المجتمعات والمسائل الفكرية.»[52] ولهذا كان محمد أركون، الذي تصارع في بداية مساره العلمي مع زملائه المستشرقين في جامعة السوربون، وصف الإستشراق بأنه «آخر تعبير عن نقاش ذو طابع إيديولوجي».[53] وظلّ أركون يلح على وجوب تطبيق المناهج الحديثة اللغوية والإجتماعية الهرمينوطيقية (التأويلية) على الإسلام.

الإستشراق بين الإستحسان والنقد:

ورغم النقد الموجه للمستشرقين وإنتاجهم العلمي والثقافي إلا أن هناك بعض الباحثين العرب إعترفوا لهم بدورهم وبأمانتهم العلمية في دراسة المخطوطات وطبعها

50 Ridha BOULAÂBI, « L’Orientalisme et les Orientaux : état des lieux ». In : Ridha Boulaâbi (sous Dir.), Les Orientaux face aux orientalismes, préface de Georges Corm, p1193-.

51 فؤ د زكريا، «نقد لاستشر ق وأزمة لثقافة لعربية لمعاصرة : در سة في لمنهج»، مجلة فكر للدر سات و لأبحاث، عدد 10، 1986، ص 33-75.

52 حو ر مع محمد أركون، للتوسع أكثر أنظر : أحمد لشيخ، حو ر لإستشر ق، لمركز لعربي للدر سات لغربية، لقاهرة 1999، ص64

53 «Religion et Société d’après l’exemple de l’islam », Article republié dans une critique de la raison islamique, Paris, Éd. Maison et Larose, 1984, p. 201 « dernière manifestation (d’un) débat d’essence idéologique.»

ونشرها والتمييز بين الأصلية والمغلوطة، عكس بعض العرب الذين عملوا على تغيير النصوص والإضافة لها وعدم التدقيق في المصادر، لأنهم يعتبرون عمل النشر كمجرد عمل للتكسب وليس كعلم ينشر، كما رأت الأستاذة عائشة عبد الرحمان[54]. بينما يرى آخرون مثل نجيب عقيقي أن إرثنا الثقافي مربوط بالحضارة الإنسانية، رابطة واسعة وقوية مشكلة من التبادل والتغير حيث نشر كتابه المستشرقون[55] في ثلاثة أجزاء بهدف البرهان على هذه العلاقة، وفي هذا السياق يقول جاك بيرك بعد الإنتقادات التي وجهت له «أنا صاحب جسر بين شاطئ الشمال وشاطئ الجنوب، وأنا «عابر الضفتين»... كما أنني مناضل في سياسة بلدي... أناضل من أجل أن تتجه فرنسا نحو بناء وحدة متوسطية أندلسية...»[56]

ويرى فؤاد زكريا أن «الاستشراق نشأ عن وجود فراغ علمي لدى الشرق ذاته، فقد كان من الأفضل، بالنسبة للغرب، أن يعرف الشرق من خلال ما يكتبه عنه أهله، ولو كانت توجد كتابات كافية تتبع مناهج علمية دقيقة وتقدم معرفة متكاملة، ولكن عدم وجود هذه الكتابات أو وجودها بصورة ناقصة هو الذي ولّد ظاهرة الاستشراق»[57]. لقد دفعت الأحداث السياسية المأساوية المتلاحقة التي يعيشها العالم الإسلامي، الكثيرين من المثقفين والأكاديميين، في الجامعات وفي مراكز البحوث إلى التساؤل عن أسباب هذا الوضع وسبل الخروج منه.[58]

ولإعادة التفكير في علاقة الشرق بالغرب يرى الباحث فرنسوا بويون (François Pouillon) أننا «محتاجون لأدوات إصطلاحية جديدة، وأدوات تحليلية أكثر إنسجامًا، وقواعد جديدة، ولما لا تغيير البرديغم[59] (paradigme)». وفي هذا المنحى يقترح اليوم بعض الأكاديميين مثل الأستاذ الصادق رابح[60] إستعمال مصطلح الإسلامولوجيا كبديل عن الإستشراق لأن هذا الأخير تقادم ولم يعد يفي بمعني ومحتوى الدراسات العربية في الجامعات الغربية. لكن، إبدال مصطلح الإستشراق بمصطلح إسلامولوجيا لن يغير من واقع الدراسات حول العالم الإسلامي والثقافة العربية، وسيبقى فقط تحولا إصطلاحيا

---

54 للتوسع أكثر أنظر : عائشة عبد لرحمان بنت لشاطئ، تر ثنا بين ماض وحاضر، د ر لمعارف، ط2 لقاهرة 1998.

55 نجيب لعقيقي، لمستشرقون، ثلاثة أجز ء، طبع د ر لمعارف، 1981.

56 حو ر مع جاك بيرك، للتوسع أكثر أنظر : أحمد لشيخ، حو ر لإستشر ق، لمركز لعربي للدر سات لغربية، لقاهرة 1999، ص 25

57 فؤ د زكريا، مرجع سابق.

58 وآخرها لثور ت لتي شهدتها بعض لدول لعربية منذ عام 2011 و لمتو صلة بعض أحد ثها لمأساوية في بلد ن مثل سوريا وليبيا، ليجد ليوم لعالم نفسه أمام تنظيم د عش لذي ألغى حدود لدولة لوطنية، ويريد إرجاع لخلافة وتطبيق لشريعة حسب فهمه، بحد لسيف و لرصاص.

59 François Pouillon, « Mort et résurrection de l’orientalisme », in : F. Pouillon, J. C. Vatin, Après l’orientalisme. L’Orient créé par l’Orient, Paris, Éd. IISMM-Karthala, 2011, p12. معني مصطلح لبر ديغم هو : لمنهج.

60 لصادق ر بح، تجليات خطاب لكر هية في لوسائط لإعلامية لفرنسية، بحث في لمصادر، ص 10، مجلة كلية لاتصال، جامعة لشارقة، لإمار ت لعربية لمتحدة.

وليس تحولا إبستمولوجيا معرفيا. فالمبررات المسوِّقة له غير مقنعة، لأنه لا يمكن حصر الإستشراق في دراسة الدين الإسلامي وحده. كما يجدر بنا التذكير أن هناك تسميات أخرى تطلق على الدارسين في هذا الحقل ربما تعطي نفس المعنى : «معرّب» (Arabisant) تطلق على الدارس لحضارة العرب والمسلمين، والمتمكن من اللغة العربية. ويوجد أيضا مصطلح (Islamisant) يطلق على الذي يدرس الإسلام من نواحي عديدة، والذي من الصعب أن نجد له مصطلحا مماثلا بالعربية. لكن، كل هذه المصطلحات غير محددة، حيث تستعمل في إتجاهات متعددة داخل اللغة الواحدة، وأيضا حين ننتقل من لغة إلى أخرى.

إن لظاهرة الإستشراق قرون من الوجود، ولد في الغرب ومن أجل الغرب. وإن نظرة شاملة ومقارنة منصفة لإنتاجه الأكاديمي وغير الأكاديمي، ماضيا وحديثا، تصل بنا إلى أنّ دراسات الإستشراق الكلاسيكي تطورت في الدول الأوربية بين القرنين 17 و19 تطورا مختلفا من دولة لأخرى، وكانت موضوعاته نقدية وفي بعض الأحيان خلافية حول القرآن الكريم والتفاسير، والأحاديث النبوية، وترجمة بعض النصوص التاريخية. لقد كانت الإهتمامات دينية حتى منتصف القرن العشرين. وضمن هذا الإستشراق كتابات الرحالة الذين جابوا العالم الإسلامي فنقلوا ما شاهدوه من منظورهم الغربي، بينما الإستشراق المعاصر في تماهي مع المواقف السياسية للحكومات. وكما قلنا في البداية سيضل الجدال محتدما حول الإنتاج الثقافي والعلمي للمستشرقين بين العديد من الأطراف لأنه جزء من العمل الفكري الإنساني بقضاياه متشعبة، يخضع للنقد ويمكن قبوله أو رفضه أو الرد عليه. وهذا الإستشراق الذي ينظر للعرب وثقافتهم والدين الإسلامي وتاريخه بعيون الآخر الذي يختلف معه في البيئة وفي النظرة للحياة هو ليس فقط ضروريا للغير بل هو ضروري لنا أيضا نحن العرب والمسلمين، لأنه المرآة التي نرى فيها ثقافتنا وتاريخنا. ونتفق مع ما يقوله ماكسيم رودينسن في أنّ : «الدراسات الإستشراقية بالصورة التي ظهرت عليها تمثل نظرة الآخر فعلا، من وجهة نظر علمية محددة، نظرة الآخر تتميز بما هو مقنع وما هو غير مقنع، بما هو سلبي وبما هو إيجابي... لكن يوجد أيضا أخطار في «نظرة الآخر»، خطر النظر للآخرين على أنهم جهلاء بينما نحن على صواب... وهو من الأمور المرذولة لكنها من الأمور الشائعة. ما أطلبه هو «نظرة نقدية»، لنظرة الآخر من كلا الطرفين، أي إزاء رؤية الشرق للغرب أو رؤية الغرب للشرق».[61]

والأكيد أنه لا يمكن قبول أعمال المستشرقين كلها أو رفضها كلها لأنه كأي إنتاج فكري تجتاحه المصالح المادية للدول والأفراد، فقط ينبغي تطبيق عليه المنهجية العلمية بعد ما تطورت العلوم اليوم كثيرا. هذا الإستشراق الذي توازى فيها السياسي بالأكاديمي حسب الضرف، ولعبت فيه الحكومات الغربية دورا هاما بالتمويل

61 أنظر أحمد لشيخ، حو ر لإستشر ق، لمركز لعربي للدر سات لغربية، لقاهرة 1999، ص 40.

والتوجيه، يجمع بين النزيه النافع وأيضا المفتري الضار، كبعض الدراسات التي سوّقت لبعض السياسات المهيمنة، وبرّرت أعمال الحكومات الممولة لها حتى وإن لبست اللّباس الأكاديمي، لذا لا يمكن أخذه كله أو ردّه جملة وتفصيلا.[62]

وإنّ نقد أعمال المستشرقين ضروري لكن، هناك مشاكل منهجية عند نقاد الإستشراق، والذين ليسوا كلهم متمكنين من المنهجية العلمية حتى ولو حمل البعض منهم ألقابا علمية ويعملون في مؤسسات أكاديمية. وحسب عبد الله العروي «لم يصل أبدا نقد المسلمين للإستشراق إلى عزل أسس المنهجية عن وجهات النظر الخاصة، إنه نوع من التحاليل، والأحكام، والتوصيفات، مربوطة مباشرة سواء بالمناقشات السياسية الكبرى التي تفصل الغرب عن الإسلام أو بالمنازعات الدينية الغابرة، حيث يتبنى هذا النقد إبستمولوجيا تقييدية (مقيدة)، غالبا متأخرة عن التطور العام للعلم الغربي، لما تشرحه سطحيا. وتماثل إستقلالية المستشرقين عن الكنيسة والجامعات الحديثة مع نقادهم المسلمين، كانوا حداثيين أو تمجيديين، الذين يشكلون طبقة خاصة، لا هي طبقة العلماء ولا هي أيضا نخبة البلدان الإسلامية» فالدراسة النقدية لعمل المستشرقين، دائما حسب العروي : «إذا أخذناها في حد معين، تقودنا بالضرورة نحو شكل جديد من المناظرة، وإلى وعي بشروط الحصول على حقيقة كلية»[63].

خـــاتمة:

في النهاية نستنتج أن هذا الإنتاج الإستشراقي، الثقافي والعلمي، الضخم في حجمه، والمتشعب في جزئياته، والمتعدد رجاله من جنسيات ولغات كثيرة، الذي صدر في مراحل مختلفة، يصعب فهمه إذا لم نفهم السياق التاريخي الذي جاء فيه ويبقى جزءًا كبيرًا منه بعيدًا عن الدقة، ويثير الريبة والشك من الأمس إلى اليوم، وهو تخوّف مشروع، وريبة مفهومة، لكنه ضروري لمعرفة تاريخنا الإسلامي كما وضّح ذلك من درسوا محتواه[64] وأيضا، ضروري شرح محتواه الإيديولوجي الظاهر والباطن كما فعل إدوارد سعيد

واليوم يبدو تعاملنا مع الإستشراق كأنه لم يتغير منذ وصفه غسان سلامة قبل أكثر من ثلاثة عقود بقوله: «أن جهل معظمنا بأوضاع مجتمعاتنا، وتعامينا عن علل عميقة في بنانا السياسية وممارساتنا، وإنصرافنا عن الدراسة العميقة الدؤوبة لواقعنا، وتعلق بعضنا بسلفية يطلب منها حلّ كل الإشكالات الحاضرة، هي تحديداً الأسباب التي تجعل الإستشراق ينمو ويتطور وأقول : في اليوم الذي يضطر فيه الغرب لترجمة دراستنا الإقتصادية والسياسية والإجتماعية عن بلداننا

62 قاسم لسمار ئي، لإستشر ق بين لموضوعية و لإفتعالية، د ر لرفاعي للنشر و لطباعة و لتوزيع، لرياض، 1983.
63 Abdallah LAROUI, La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme ? Paris, Éd. Maspero 1974, p 6061-.

64 د. علي بن إبر هيم لنملة، أعمال لمستشـرقين مصدر ً من مصادر لمعلومات عن لإسلام و لمسلمين، مجلة جامعة لإمام محمد بن سعود لإسلامية، لعدد 7، لسنة 7، ص519-564.

باعتبارها أفضل المراجع المتوفرة عنّا، نكون قد بدأنا دق المسامير الأولى في نعش الإستشراق ولكنه ولا شك نهار بعيد »[65]

65 غسّان سلامة، عصب لإستشر ق، لمستقبل لعربي، عدد 23، عام 1981، ص 11.

الاستشراق وإشكالية الحوار بين الأنا والآخر

د. شنوف ناجي / جامعة المدية

مقدمة:

لا يمكن الاعتقاد بأنّ الاستشراق بمدارسه الكبرى المتربعة على عرش عالم التنظير للمركزية الغربية قد انطفأت شعلته، وخفت صوته، وتلاشى في فلوات لا يمكن جمع أجزائه المبعثرة هنا وهناك.

نعم لقد نادت أصوات غربية بحذف هذا المفهوم في مؤتمر المستشرقين المنعقد بباريس (فرنسا) سنة 1973، حين أطلقت أصوات المؤتمرين بنهاية ليس الاستشراق وإنّما المصطلح كلفظة بنائية لا يمكن أن يعتدّ بها في هذه اللحظات الجديدة مع ثورة في الأفكار اللسانية، وتقدّم تكنولوجي، وثورة في الهندسة الوراثية، حتى ثورة الكبار لمن يعتقد أنه كبير من أجل فتح أسواق داخل الحضارات التي تلقّت دراسات موسّعة عنها، لكن ليس بنفس نمط الاستشراق التقليدي، وإنما فيما أطلق عليه استشراق ما بعد الاستشراق، قلت :كان لابد من التدبّر والتفكّر في البحث عن مصطلح جديد يحلّ محلّ المصطلح القديم، يمحى اللفظ وتبقى الدلالات قائمة، خصوصا وأنّ في اعتقاد المؤتمرين أنّ الاستشراق يحمل في أطوائه العميقة آثارا سلبية جعلت من المستقبل له يعتقد أنّه نذير شؤم على البلدان التي مهّد (الاستشراق) للاستعمار أن يطلق كَلّ ما يملك من أدوات الدمار والاستدمار على كلّ المستويات الأخلاقية والثقافية والمدنية للبلد المستعمَر.

ولا تؤمن هذه الدراسة بالاستشراق الساذج، كما لا تؤمن بالاستشراق الكولونيالي، لما تحمله من دلالات وجود استشراق يخدم نهضة الأمم التي خصص لها كلّ دراساته وعمقه المنهجي، مع فتح مسارات منهجية في عدّ بعض المنصفين من المستشرقين دارسي الحضارة الإسلامية دراسة منهجية ترقى إلى مستوى الأسلوب الحضاري المتعارف عليه بين الحضارات.

من أجل ذلك تبنت هذه الدراسة مسألة البحث عن مفردات دلالية مستوحاة من ثقافة الأنا والآخر، تحاول تجلية إشكالية عميقة ومتجذرة في اللاوعي بين الثنائيتين المتحاورتين أو المتصارعتين، في الوقت نفسه، أو اللتان تبحثان منذ أمد بعيد إلى يومنا هذا عن قواسم معرفية وأخلاقية تحاولان من خلالها الوصول إلى إقامة ميكانيزم تعارفي تحشر فيه كلّ المواد القابلة للتآلف بين الأنا والآخر، في إشكالية معروضة على شكل معادلة منطقية، وهي لماذا يصر الأنا والآخر على إطالة الأزمة في شكل صراع دائم بين الحضارات؟، هل يعدّ الاستشراق سببا في هذه المعادلة التي تساهم في إذكاء نيران التحاقد والتباغض بين الحضارات؟، وهل استطاع الأنا أن يصل مع أناه في إيجاد صيغة تحاورية إيجابية فيما بينه للخروج برزمة من المواقف تجعله في موقف

قوة للحوار مع الآخر؟، وهل يمكن الاعتقاد بأنّ مواقف الاستشراق الجديد هي نفسها الاستشراق ما قبل 1973، أم أن هنالك مصالح جديدة توجب على الآخر إطالة أمد الأزمة للحصول على منافع مادية ولو على حساب تفكيك العالم الحضاري؟.

هناك مشكلة في صميم الانطلاقة الفعلية لإقامة حوار حضاري حقيقي بين الحضارات، مشكلة تقع المسؤولية الكبرى على عاتق الاستشراق الجديد الذي تساهم كثير من دوائره في إشعال فتائل الكراهية والعنصرية لكثير من الأسباب والأهداف التي لا ترتقي إلى الأهداف النبيلة التي تنشدها شعوب العالم.

تنبي أهمية الدراسة على التوغّل في المناطق الحسّاسة التي يحاول الاستشراق الجديد تقديمها في صور ضبابية نحاول تجليتها بمواقف مشرّفة، وكذلك بيان أن هناك بذورا لا زالت صالحة لكي تغرس في عالم الحضارات كلّها دون إقصاء أو إذلال، كما تتجلى أهمية الدراسة أنّ عالم الأنا لابد له من وعي إيجابي تجاه عالم الآخر دون السباحة في أعماق الوعي السلبي الذي من شأنه يذكي نيران الحقد والكراهية بينهما.

أولا: ماهية الاستشراق الجديد:

يتصّور متتبعو تأثير الاستشراق في منظومة الفكر الإسلامي بكلّ مكوّناته، أنّ أثرا بادٍ على تلك السيرورة البنائية لهذا الفكر، ولا يمكن لصاحب منطق أن يلغي معادلة الفعل الاستشراقي وتأثيره على هذه المنظومة ولو دلّل على صحّة منطقه بآلاف من الأدلّة الصريحة.

غير أنّه قد أضحى من الضرورات الفكرية المعرفية أن تتولّد لدى منظري الاستشراق سواء من بناته ومبدعيه المنتمين لمنظومة الفكر الغربي، أو المتبنين لقواعد ومنطلقات هذا الفكر أو الناقدين له أو الملغين لمعادلاته المنطقية من التدخّل في تحليل الفكر العربي الإسلامي، أنّه آن الأوان لتفكيك هذا المصطلح بمقتضيات الواقع الزمني المعيش، والتعايش معه في زمن هو من أخطر الأزمنة معالجة ومناظرة لهذا المصطلح من حيث كونه أنّه اقتحم مناطق نفوذ لم يكن ليلجها في زمن سابق.

ولهذا فإنّ نظرة تاريخية للمسار الزمني لهذا المفهوم، تجعل الباحثين يقسّمون ارتقاء وتطوّر وتكوّن هذا المصطلح عبر أزمنة أربعة هي:

-الاستشراق القديم.

-الاستشراق من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين.-

الاستشراق من بعد منتصف القرن العشرين إلى بدايات القرن الحادي والعشرين.

-الاستشراق بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 [1].

ومن هذا المنطلق يوافق الباحث بعضا من منظري الفكر الاستشراقي بأنّ ثمّة ضعفا مستشْر في عدم المواكبة للأطروحات الاستشراقية الجديدة، وهو ضعف عام يعود بالأساسً إلى قلّة المختصين في مجال الاستشراق، الذي تحوّل بمرور الوقت إلى

تقليد مستهلك من الماضي، تجترّ فيه كتابات قديمة وردود مكرورة على أطروحات استشراقية عفى عليها الزمن[2].

وإذا سلّمنا بانطلاقة الاستشراق التقليدي من رحم الفكر الديني الكنسي ذي الاتجاهات المتشكّلة، فإنّ الاستشراق الجديد كسّر هذا التقليد، وتفرّع فيما بعد إلى «اتّجاهات سياسية وعلمانية»[3]، إذ نجد تصعيدا غير طبيعي لتشدّد في السياسات نتج عنها «اشتداد غلواء العولمة الثقافية والفكرية والتي بدورها شهدت منعطفا حادّا في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، والتي توجب على النخب العربية والإسلامية بذل المزيد من الجهود في سبيل استيعاب ومواكبة الموقف الغربي من واقع المجتمعات»[4].

ثانيا: محدّدات الاستشراق الجديد:

حملت بذور الاستشراق القديم كراهية في قلوب كثير من الحضارات، خصوصا الحضارة الإسلامية، من أجل ذلك سعى كثير من المستشرقين الغربيين إلى ضرورة إلغاء هذا المصطلح من منظومة الفكر الغربي، وهذا في مؤتمر باريس سنة 1973، واستبداله بمصطلحات أخرى، غير أنّ حقيقة الأمر أنّه لا يمكن تغيير المناط الدلالي السيميائي لهذا المفهوم، ذلك أنّ إستراتيجية هذا الفكر لدى معتنقيه تؤكّد ضرورة استهداف الشرق وكلّ المناطق التي تضرّ بمصالح وإيديولوجيا منظومة الفكر الغربي، وعلى وفق قاعدة تغيير شكل ولفظ المصطلح لا مضمونه «بدأ التغيّر يظهر بشكل تدريجي في هذا المفهوم، منذ أواسط القرن العشرين، فبعد أن كان محتكرا من قبل فقهاء اللغة (الفيلولوجيين) والمحترفين في اللغات الشرقية، شهد الحقل كما يقول المستشرق السويسري «جاك واردنبرغ» [5]، دخول باحثين من حقول معرفية أخرى، كالمتخصصين في العلوم الاجتماعية، وهي علم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، والأنتروبولوجيا، والعلوم السياسية، ودخل أحيانا المختصون في الأدب والفنون الذين انشغلوا وعلى نحو متزايد بدراسة المجتمعات والثقافات الإسلامية»[6].

ولقد أضحى من الضروري كما يرى أحد الباحثين التوجّه نحو الاستشراق الجديد، مع التيقّن بأنّ هناك استشراقا:» قديما من جهة، وأنّ هناك من جهة أخرى حاجة ماسّة لنستبدل به استشراقا آخر جديدا يحلّ محلّه، وينهض بمهمّات ووظائف لا تتيسّر لسابقه الذي استنفد أغراض وجوده ووظائفه التي أسندت إليه من جانب مجتمعه»[7].

وتولّد هذه المحدّدات المعرفية للاستشراق الجديد مشكلة متّصلة به، خصوصا أنّنا في زمن كثر الحديث فيه عن الاستشراق، إذ تدعّمت المكتبة الفكرية المعرفية بكتاباتٍ من مختلف الأفكار، وكما يذهب إليه أحد الباحثين أنّ معظم هذه الكتابات حملت في طيّاتها نزعات التأليف أكثر ما من شأنه يؤصّل لهذا المفهوم.

وأخطر من ذلك أنّ الاستشراق الجديد لم يعد مقتصرا على:»الدّارسين الغربيين وحسب، وإنّما يستعين بجيش من الدّارسين والمحللين العرب تكاد تقتصر مهمّتهم

الكبرى على دعم التصوّرات المنتجة عن الإسلام والعرب»[8].

ثالثا: الاستشراق الجديد والأهداف المشبوهة:

إنّ أخطر الأدوات والوسائل التي يملكها الاستشراق الجديد، امتلاك دوله دبلوماسية المؤامرة وآلية الغزو الثقافي، وأخطر ما في ذلك الركائز العسكرية التي تمثّل» منصة انطلاق لغزو ثقافي خطّط له من زمن بعيد في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة...»[9].، وفي ظلّ هذا كلّه يجد الشرقيون أنفسهم «سعداء مبهورين بهذه الأضواء الزائفة، التي تلوّن حياتنا بالتقدّم والتحضر...»[10].

ويكاد المجتمع العربي الإسلامي والحضارات الأخرى المقابلة للآخر الغربي تغرق في وحل الإسقاطات المصطلحية الوهمية التي قذفت بمجتمعاتنا في فضاءات الضياع الفكري بكلّ مستوياته، فلم تعد تجد لطريق الصواب منفذا تنفذ منه، ولقد أصبحت «عدوى العولمة التي انتشرت في كلّ ما يتّصل من تفكير في العلاقات الدولية منذ نهاية حرب الخليج الثانية التي أعلنت ولادة النظام العالمي الجديد، وباتت تهدد دراسات المنطقة التي توسّم فيها دارسو الشرق الأوسط سبيلا للخروج من أزمة الدراسات الشرق أوسطية بخاصة، والدراسات الاستشراقية بعامة»[11].

لقد أضحى الاستشراق الجديد رغم وجود ركائز فكرية استشراقية معتدلة، ففي أحد تقارير الدول المتبنية للصراع الحاد مع الآخر أنّ «إحدى الوسائل الأساسية للقضاء على الجانب الديني يجب أن تتضمن إغراق الشعوب العربية الإسلامية بأنماط مختلفة من الحياة العصرية الغربية...وأن تقتنع الشعوب العربية الإسلامية بأنماط مختلفة من أدوات التكنولوجيا الحديثة، وأن يتمّ نشر أنماطا جديدة من التنمية في هذه المجتمعات تعتمد أساسا على الأسلوب الغربي»[12].

فمن أهم الأهداف المشبوهة للاستشراق الجديد:

1-: تشويه صورة الآخر:

ففي ظلّ التسارع والتدفّق الهائل للمعرفة بكلّ مستوياتها، ظهرت حيثية خطيرة وهي أحقية امتلاك المعلومة، ومنعها عن الآخرين ليتسنى له التحكم في مقدرات الشعوب الأخرى، ولما كانت العقلية الإسلامية لا ترضخ لمثل هذه التهديدات، حاول الاستشراق الجديد نقل صورة الإسلام «من الأكاديمية الاستشراقيةإلى مستوى الرأي العام – الغربي- مشوّهة مبتورة، وكان وراء هذا عدة عوامل:

من حيث كونه لاهوتيا، أي من جهة كونه دينيا، ليس مثل غيره من الديانات، بل صورة محرّفة عن المسيحية.

من حيث كونه مفهوما ثقافيا واجتماعيا، وهذه ناشئة عن تقاليد وإحساسات الشعوب الإسلامية المختلفة.

من حيث كونه ممارسات سياسية واقتصادية ومنظمات.

من حيث كونه مرتبطا بأوضاع الدول الإسلامية وتصرفاتها، وهي التي تؤلف حاليا

المجتمع الإسلامي.

كذلك ينظر إليه من مقياس المذهبيات الإسلامية المعاصرة، بينما الإسلام هو رؤية واحدة لا تتعدّد، هو الدين الإلهي المنزّل، والأسلوب الملائم للتفكير والعمل، بالإضافة إلى أنّه ثقافة ومنهج للتنظيم الاجتماعي[13].

لقد أراد الاستشراق الغربي الجديد تنميط النظام المشرقي التكاملي، بحيث أراد أن يفهم الأمر على غير صورته، مع تيقنّه بعدالة الخصوصية الثقافية لكلّ مجتمع من مجتمعات العالم، وهو قرار تعسّفي يتحمّل مسؤوليته النابعة من «الكِبر العنصري، أو خداع النفس، والذي لا يمكن إلاّ أن يشوّه فهم الإنسان للحقائق الاجتماعية والسياسية»[14].

2- التركيز على المنطق المعكوس في الحكم على الآخر:

وظّف الاستشراق الجديد في معاملته مع الآخر تشويه التراث القومي للمجتمع المشرقي، معتمدا على أهم ما تملكه تلك المجتمعات وتعتقده وهو الإسلام، إذ صوّر الدّين على أنّه:

أكذوبة وتشويه متعمّد للحقيقية.

أنّه دين العنف والسيف.

ج- أنّه دين يطلق لشهوات المرء العنان.

د- أنّ محمّدا هو المسيح الدجّال[15].

يقول «مونتجمري وات»: «هذه إذن هي الجوانب الرئيسية الأربعة للصورة الشائهة عن الإسلام التي تكوّنت في أوروبا فيما بين القرن الثاني عشر والرابع عشر، وهي تحمل إيحاءات بجوانب لصورة مناقضة للعالم المسيحي الكاثوليكي، وحيث أنّ هذه النظرة التي ينظرها الأوروبيون الغربيون إلى أنفسهم، فإنّه يمكن أن نسمّي هذه الصورة الأخيرة الموحى بها صورة أوربا الغربية، وقد كانوا يعتقدون أنّ المسيحية حقّ مطلق، وأنها تخاطب العقل، وأنّها دين سلام، وتسعى إلى هداية الناس بالإقناع»[16].

وليس غريبا على منظّري الفكر الغربي وناقدي أساليبه أن يقوموا باكتشاف السبب المباشر في هذه المشكلة، والذي عزوا سببه إلى إصابة صورة العدو الوهمي بالتصدّع والشروخ مع سقوط المعسكر الشيوعي 1989-1990، إذ أصبح توظيفها في طيّ النسيان لعدم صلاحيتها « من قبل القادة العسكريين ومنتجي السلاح، أو المسئولين لمواصلة تبرير ارتفاع النفقات العسكرية في الغرب، لكن هذه الفكرة بقيت مترسّخة في العقل الباطني لمنطقة الغرب، ونجد أنّ ساعة استيقاظها بدأت تلوح في أفق الغزو العراقي للكويت، والذي وجدته المنظومة الغربية فرصة سانحة إلى درجة أنّ البعض لم يشأ أن يصدّق في الواقع أنّ هذا قد حدث من قبيل الصدفة، ليقدّم للعالم المتمدين عدوا وهميا جديدا وهو الإسلام... وبعد ذلك شيّدت البنية العلوية الإيديولوجية لصورة العدو الوهمي الجديد»[17].

رابعا: الاستشراق الجديد والكراهية:

إنّ مسألة تصنيف المستشرقين في تحديد نسب الكراهية، لها من الأهمية ما لا يجوز إغفالها إذ تقتضي النظرة في أثر الاستشراق في صناعة الكراهية بين الثقافات تصنيف فئات المستشرقين، أولا من حيث الزمان، ثم من حيث المدارس الاستشراقية ومدى القرب النسبي لهذه الفئات والمدارس من الإنصاف، كالمدرسة الألمانية وبعدها عنه كالمدرسة الفرنسية، أخذا في الحسبان أنّ المستشرق نفسه يظهر تارة منصفا، ويظهر تارة أخرى غير منصف مثل «مونتجمري وات»، فما كان منصفا لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم عندما زعم أنّ محمّدا هو مؤلف القرآن الكريم في كتابه «محمد النبي والقائد»، ثم عاد إلى الإنصاف في هذه المسألة، واعترف في كتاب متأخر بعنوان «الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر»، بأنّ هذا القرآن ليس من صنع محمّدٍ -صلى الله عليه وسلم-، وإن يكن قصّر في التصريح بأنّ القرآن الكريم وحي من الله.

لقد بالغ المنهج الاستشراقي في جزئه المضاد في تكريس سياسة الضغط والتهديد، ونشر بذور الكراهية تجاه الإسلام والمسلمين، إذ نجح في تحديد صورة العدوّ الوهمي الجديد وهو الإسلام، فلقد باشر في زرع بذور الفتنة والكراهية في الوسط الغربي، لكنّ هذه السياسة التمييزية من قبل بعض المستشرقين لا يمكن أن تؤتي نتاجها، إذ أنّ الإسلام لن يتأثّر سلبا بهذه السياسات، ولا ببيئة الكراهية الناجمة عنها.

لقد جعلت كراهية الغرب للحضارات التي تنافسها وجودها، وتنازعها مصالحها من كاتبين فرنسيين هما «مارتين بولارد»[18]، و«جاك دبون»[19]، يحاولان تقديم خطاب يخالف الخطاب السائد، فإحساس الغرب بكراهيته لتلك الحضارات علامة غير محبّذة لجهاز التواصل الحضاري، وهو يدقّ جرس الخطر معلنا بأنّ الغرب مريض بمرض هو الغرب نفسه، إذ من خلال قراءتهما على الغرب الذي» يعيش نفسه كأنّه حيوان مطارد من قِبل أعداء يهاجمونه من كلّ جهة، من الأزمة التي تزعزع النموذج الغربي نفسه، ومن قِبل انحطاط نسبي للإمبراطورية الأمريكية التي تحسّ بنفسها مهدّدة في زعامتها من قبل الصين الذي ينظر إليها باعتبارها قوة الغد...»[20].

ويتساءل المؤلفان: «لماذا يتوجّب باستمرار وضع الغرب في مواجهة الآخرين أيّا كانوا، وباسم ماذا ثمّة أساس لتحويل الكرة الأرضية إلى حلبة صراع عبثي يتواجه فيها الغرب وبقية العالم، كما نجد أنّ المؤلفين يرسمان لنا صورة مخيفة عن النخب المتعجرفة، حينما تمارس موهبتها تقوم بإشاعة الإرهاب الفكري، مطيحة بكلّ من يرفض أن يبجّل كلامها المقدّس، ملوك التبسيطية كما يطلق المؤلفان على النخب الغربية، يرون سوى مانويّة فجّة، الطيّبون الغرب وحلفاؤه، والأشرار كلّ الآخرين، يوجد المعسكر الغربي وهو بالطبع حامل للقيم التحررية، وباقي العالم ميال بطريقة أو بأخرى إلى البربرية.

وهو ما جعل من المستشرق الإنجليزي «برنارد لويس» يرى العالم اخترقه من أربعة

عشـر قرنا صراع بين عقيدتين أساسـيتين الإسـلام والمسيحية، ويعتقد أنّ الأمر سيسير علـى النهـج حتـى ينتصر واحد منهما علـى الآخر، كما أنّ المفكّـر والكاتب الليبرالي «غـي سـورمان» نجـده ينظـر بالدونية لـكلّ ما ليس غربيـا، ويذهب إلى درجـة التصريح بقولـه: « لحـدّ السـاعة لـم يمنحنا التاريـخ أيّ مثال عن تحديث تمّ خـارج الغرب»، وهو ما دفع بالكاتبين إلى اعتبارهم جهلا رهيبا بالتاريخ[21].

خامسا: الاستشراق الجديد ومحدّدات الحوار الإيجابي بين الأنا والآخر:

قبـل أن نلـج موضـوع هذه المحـدّدات، لابدّ من إجراء عملية تفكيكية بسـيطة لأهم فئات المستشـرقين الذين كان لهم الدور البارز في وضع أسس الحوار العام بين حضارتهم وحضارات العالم، وفي مقدّمتها الحضارة الإسلامية، فلقد تأثّرت حركة الاستشراق في الغرب بالمحدّد السياسي وموقفه تجاه الحضارة الإسلامية في أوروبا خصوصا في فترة الحـروب، ومـع ضعـف الحضارة كيان الدولة العثمانيـة التي كانت تقيم بجوار أوربا بدأ الانفتـاح الثقافـي نحـو الشـرق الإسـلامي فـي أوروبـا، وفـي هـذه الفترة بالـذات أصبحت الرحلات إلى الشرق في ازدياد[22].

مـن أجـل ذلـك دعـت الضرورة إلى تقسـيم فئات المستشـرقين الذين اهتموا بالشـرق، وأفردوا له موسوعات معظمها ذاتي مستخلص من الذات الشرقية، فمن أهم هذه الفرق:

فريـق مـن طـلاب الأسـاطير والغرائـب الذيـن كان همّهـم إبـراز خصائـص الحضارة الإسـلامية فـي ثـوب مـن الدجل والشـعوذة، والغـوص في الأسـاطير التي تتنافـى والمنهج العلمي، ما إصرارهم على إبراز النتاج الثقافي الذي أفرزته عقلية متأثّرة بالتقاليد البالية، كألف ليلة وليلة، وغيره من الكتب المماثلة والتي تعكس صورة الشـرق المتخيّل لدى المستشـرقين، أملى على المتخصصين الحكم على هذه الفئة من المستشـرقين بانتفاء توظيف منهج علمي موضوعي يسقطونه في تحليلهم للصورة المشرقية، وهو هدف أريد من خلاله تشويه ثوابت الحضارة الإسلامية ومساراتها المعتدلة، « وقد ظهر هذا الفريق في بداية نشأة الاستشراق واختفى بالتدرّج»[23].

فريـق مـن المستشـرقين وظّفـوا أسـاليبهم ومناهجهـم فـي تدعيـم المصالـح الغربيـة الاقتصاديـة والسياسـية الاسـتعمارية القائمـة على أهداف ذرائعية، غيـر أنّ البعض يعتقد أنّ هذا الإسـناد غير مبرّر حيث يكون من الخطأ إذا «قلّلنا من أهمية مخزون المعرفة الموثّقـة والتقنيـات الاستشـراقية في كتابـات الغربيين من أمثـال «كرومر»، فأن نقول ببسـاطة إنّ الاستشـراق كان إضافة لعقلنة منظّرة مسـوّغة على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان عليه الحكم الاستعماري قد سوّغ من قبل الاستشراق بصورة مسبقة لا بعد أن حدث»[24].

وفريق غابت عن أفكاره ومناهجه وأقلامه روح العلمية، والنزاهة الفكرية، فتمارى فـي بـثّ الشـكوك فـي تـراث الحضـارة الإسـلامية، مـن أمثـال «بَـدْوِل»[25]، و«بريـدو»[26]

و»سيل»[27]، من القرن الثامن عشر.

وفريق آخر واكب المنهج العلمي، غير أنّه نهج طريق الغاية تبرّر الوسيلة، لما في هذا المنهج من أثر سلبي على المادة أو العيّنة أو التراث المراد دراسته، فانصبّت جهود المستشرقين في إبراز عوامل الضعف في الحضارة الإسلامية، والتشكيك في ثوابتها، والحطّ من إنجازاتها باسم منهج البحث العلمي، وهو ما أكّده «رودي بارت»[28]، في قوله:» فنحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية، لا نقوم بها قطّ لكي نبرهن على ضعف العالم العربي الإسلامي، بل على العكس، نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثّله الإسلام، ومظاهره المختلفة، والذي عبّر عنه الأدب العربي كتابة، ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كلّ شيء ترويه المصادر على عواهنه، دون أن نعْمِل في النظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي أو يبدو وكأنّه يثبت أمامه، ونحن في هذا نطبّق على الإسلام وتاريخه وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبّقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدوّنة لعالمنا نحن»[29].

غير أنّ الاستشراق يبقى يتروّاح مكانه في تبرير سياسة الغرب في الهيمنة على الشرق، أو ما يسمى بالصراع الحضاري «الصراع بين الأنا والآخر»، فرغم النقلات الهامة التي شهدها الاستشراق «على مدى القرنين المنصرمين، ظلّ في الجوهر عاجزا عن التطوّر بسبب تمسّكه بخرافة كبرى حول الشرق، أنّ الثقافة الشرقية هي في حدّ ذاتها ثقافة التطوّر الموقوف بصفة دائمة»[30]، فإذا اتّسم الفكر الاستشراقي بهذا الوصف، تصعب إمكانية بناء صرح تعارفي بين الحضارتين، ولن يتمّ هذا إلاّ إذا أزاح الاستشراق هذه المعادلة الاحتمالية عن نسقه الفكري، وإرادته الحوار مع الآخر، وبمعنى آخر لابدّ من إزاحة مزاعم القوة والمعرفة التي يعتقدها الغرب في بسط هيمنته على الآخر، وذلك بوجود إرادة عازمة على مثل هذا التعارف أو التواصل بين الحضارات دون إقصاء لأيّ طرف للآخر.

وإذا كان الغرب يعتقد أنّه حاز قصب التقدّم في كلّ المجالات الحياتية، وأنّه حائز على سلطة القوة والمعرفة، فإنّ العالم الأنتربولوجي البريطاني «جاك غودي» يردّ على مثل هذه المزاعم مصححا القضية بتأكيده على عدم وجود «استثناء غربي»، والأمر فيما يخص الحداثة الغربية ليس سوى دوران لعقرب الساعة، فقد كان زمن ولّى كانت فيه العقارب تتجه نحو العالم العربي الإسلامي في كثير من الميادين كان العالم الإسلامي متقدّما على أوربا...

كما أنّ واقع الحال يتحدّث عن بعض متخصصي الاستشراق كانت لهم «جهود واضحة في صناعة الوئام بين الثقافات، وكانوا وسائط لتعريف الغرب بالثقافة الإسلامية تحديدا، من خلال الدراسات والبحوث والترجمة والنقل وحفظ التراث العربي الإسلامي، وفهرسته وتصنيفه وترميم المعطوب منه، ولا ينبغي التغاضي عن هذه الجهود الواضحة،

كما لا ينبغي الالتفاف على هذه الجهود والحط من قدرها»[31].

سادسا: الأنا والآخر الإيجابيين:

نجد أنّ كثيرا من المنتسبين للفكر الاستشراقي تميّز منهجهم النقدي من خلال ما تلقّوه من مبادئ أفكار متصلة اتصالا مباشرا ببيئتهم، أو من خلال ذاتيتهم، ليطلقوا مثل هذه الأحكام القاسية على الحضارات، ومن بينها الحضارة الإسلامية، وما دفع بأحد المنصفين القول بأنّ :»نهضة الدين تفاجئ فقط أولئك الذين يؤمنون بالحداثة بطريقة أسطورية وثنية جديدة، والواقع أنّه لا يوجد بلد في العالم اختفى منه الديّن تماما»[32].

وإنّ الإحساس بالتهديد الآتي من الشرق يدفع بـ «جون إسبوزيتو» إلى تأييد المستشرق الألماني «فريتس شتيبات» إذ يقول:» إنّ الإسلام لا يمثّل تهديدا للعالم، بل العكس ذلك هو الصحيح، فالكثير من المسلمين يشعرون في عالمنا الحاضر بأنّهم مهدّدون، ربّما يتسبّب هذا الشعور في ظهور بعض الاتّجاهات اللاعقلية أو التصرّفات العدوانية»[33].

ولهذا كان من المنهج العلمي الموضوعي أن تحدث في أفق بسط وصال الودّ بين الأنا والآخر المنتجين للأفكار فيما بينهما توخي العمق والمتابعة للإسهامات الثقافية، وبعدم استعجال التعميم في الحكم على بعضهما البعض، على أن كلّ واحد منهما كان «طرفا مباشرا في صناعة الكراهية، فالأمر هنا يقتضي قدرا من التفصيل»[34].

ونوافق أحد الباحثين في عدم توفّر منهج وميزان دقيق في تمييز المستشرق المنصف من عدم إنصافه، مع اعتبار وجود المنصفين منهم، مع التأكيد على عدم «نسيان إسهاماتهم في توعية قومهم عن حقيقة الثقافة الإسلامية وبعدها عمّا ألصقه بها إخوة لهم من المستشرقين»[35].

ولكي تتدعّم أواصر الحوار الإيجابي بين الثقافتين، ولكي يترتّب تناسق وتعارف وانسجام بينهما، يلتزم كلاهما من خلال الحوار بـ:

-اعتراف كلّ طرف بالآخر.

-احترام كلّ طرف لآخر.

-الإيمان بالنديّة والمساواة.

-الانفتاح على الآخر نفسيا وفكريا وموضوعيا، وعدم وضع شروط مسبقة[36].

كما يشترط في الجانب التنظيري للثقافة الإسلامية أن يلتزم بأدوات الحوار الراشد، وإقصاء نزعة الخلفية السلبية وإبعادها عن رشادة المنطق التحاوري، والنظر إلى الآخر من حيث كونه «أحد المحدّدات المهمّة في العلاقات بين الثقافات، لاسيما في العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فإنّ هذا يعني إعطاء هذا المحدّد القيمة الفعلية التي ينظر من خلالها إلى إسهاماته في التقريب بين الثقافات، أو في الإسهام من جانب آخر في تأصيل مفهوم الافتراق والتضاد والتناحر بين الثقافات»[37].

كما يلتزم الجانب الآخر مبدأ الإيجابية تجاه الآخر الذي هو الأنا في مقابل الآخر من خلال وجود أهداف تتوخّى لبسط قواعد الحوار الإيجابي بين المنظومتين الفكريتين

مما من شأنه يحفّز «على العمل في حقل دراسات المنطقة، ويوجّه برامج هذا العمل وخططه وإجراءاته في مركز إنتاج المعرفة الخاصة بكلّ منطقة، سواء كانت هذه المراكز في داخل هذه المنطقة أم في خارجها، من خلال هدفين هما:

أ-توظيف المعرفة الخاصة بالمنطقة للارتقاء بإنسان هذه المنطقة في جميع وجوه حياته.

ب-توظيف المعرفة الخاصة بالمناطق المختلفة في عملية التفاهم بين المناطق والشعوب والأمم المختلفة[38].

من أجل ذلك فإنّ كلّ الجهود موجّهة في وقتنا المعاصر إلى إحداث شبه توازن في العملية الحوارية بين الأنا والآخر، مع توجيه كلّ الجهود في خفض شدّة التوتر الحاصل بين الحضارات، ومحاولة الارتقاء بالأسلوب التواصلي إلى أرقى درجات التحضّر بين الأطراف المتحاورة للوصول إلى قاعدة التفاوض الإيجابي من أجل عيش أفضل، وتفاهم بل وتعارف بين الحضارات، يلعب فيها الاستشراق الجديد دور المراقب والمنظّر والموازن لأصول التعارف من خلال بيئته التي يتواجد فيها، وكذلك للذات العربية الإسلامية من أجل معرفة دورها الحضاري المنوط، وعلاقتها الحضارية التعارفية بينها وبين الحضارات الأخرى من أجل تعايش أفضل يدوم بدوام احترام الأنا للآخر.

خاتمة:

لقد رسخت في ذاتية الأنا والآخر ومنهجهما التفكيري من خلال هذه الدراسة أنّه لابد من وضع أصول وقواعد التحاور الحضاري الإيجابي، ونبذ كلّ الأشكال السلبية التي من شأنها تزيد من وتيرة التشاحن والتصادم بين الحضارات، كما تنبّه هذه الدراسة إلى ضرورة أن يمسك كلّ من المستشرقين المتواجدين في فلك الاستشراق الجديد من إعادة قراءة الآخر ليس بمنهجه الذي تبناه وفق أصول وقواعد التقاليد والأعراف التي نشأ عليها في بيئته، وإنما تبنّي مواقف حضارية كالتي تبناها المنصفون من المستشرقين من أجل بناء متوازن للحضارات.

من أجل ذلك تبنت هذه الدراسة جملة من النتائج أهمها:

1-لابدّ من تحيين أوتجديد عملية التصنيف في التراث الاستشراقي مع أهمية وضع الاستشراق الجديد نصب الاهتمام في الدراسات الجديدة، والمتجددة، لما يحمله من أفكار يجب دراستها وصفا وتحليلا مقارنة ونقدا...

2-وكما يرى أحد الباحثين فإنّ حاجة ماسة لإنشاء تقليد ثقافي بديل عن المعرفة الاستشراقية الذي لا يرقى بوضعه الحالي إلى الطموحات الإنسانية في معرفة النفس أو في معرفة الآخر، ولاسيما أنّ المعرفة الإنسانية لا تكون معرفة حقيقية جديرة باسمها دون أن تكون مؤسسة على الشراكة بين الأنا والآخر، وبعبارة أخرى ثمّة حاجة ماسّة إلى «استشراق جديد» يستند إلى أسس منهجية موضوعية وأخلاقية تتحكّم في إنتاجه من جهة، مثلما توجّه مقاصده من جهة أخرى.

وأول هـذه الأسـس هـو قيـام الاستشـراق الجديـد علـى مبـدأ الشـراكة المعرفية بين جميع منتجي المعرفة المتصلة بالشـرق بصرف النّظر عن قومياتهم وأجناسـهم وأديانهم ولغاتهم.

3- لابدّ من التفريق بين من يناوئ الغرب وسياسته وتحديده كعدوّ وهمي، وبين من يحافظ على شـخصيته التي تلقّفها من واقع بيئته التي نشـأ فيها، وكوّن نتاجا اجتماعيا معرفيا خاصا به وهو لا يرضى أن يأخذ من الغرب كلّ ما يريد الغرب من الأخذ أخذه عنـه، وإنّمـا شـخصيته وأعرافـه وتقاليده وأخلاقه تملي عليه ضـرورة الأخذ من الغرب ما يوافق تلك الشخصية لا أن يسلبها حقّها في الإرادة، فتصبح لها قابلية للاستعمار.

4- علـى الغـرب أن ينظـر إلى الآخر (المختلف معه) بنظـرة احترام وندّيّة، مع الالتزام بإقامـة جسـور التعـارف فيمـا بينـه وبيـن مـن يحـاوره لتهدئـة مناطـق التشـاحن والتعصب والكراهية التي من سلبياتها الهدم والصراع الدائم دوام الأزمة.

توصيات الدراسة: توصي الدراسة بـ:

ضرورة الالتزام الأخلاقي لمنظومة الاستشراق والمستشرقين في الامتناع عن إذكاء نيـران الفتنـة بيـن الحضـارات، كما يلتـزم الجانب الآخـر بتحديد مقومـات التعارف بين الحضارات التي نصّت عليها شرائعهم لا أن يجتهدوا في شيطنة الغرب.

الوضـع جانبـا كلّ الخلافـات المبنيـة علـى الأصـول التـي لا نجـد لهـا حلاًّ فـي الأفق، ولو تباعدت الأزمنة، والعمل سـويا وفق قاعدة التعارف بين الثقافات أو ما شـابه ذلك من المفاهيـم والمصطلحـات، وهـذا مـن أجل تهدئة مؤشّـر الصراع الذي بلغ أشـدّه في زمننا هذا.

سـعي الـدول والحكومـات مـن مختلـف الحضـارات فـي إيجاد مناطـق التفاهـم بينها وبيـن الآخـر مـن أجل الوصـول إلى حلول إيجابية تقيهم من الدخـول في أنفاق مظلمة من الصراعات.

إبـراز دور القطـاع التعليمـي مـن أصولـه الأولى إلـى المراكز المتخصصة في إيجاد حلول مستعجلة لهذه الآفة، أو عدوى الصراع المتأجّج بين الحضارات، وكذا تفعيل دور منظمات المجتمعات المدنية في هذه التهدئة.

تهيئـة نخـب علميـة متخصصـة فـي الآداب والعلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة علـى كلّ المسـتويات، مـن أجـل تصنيف هذا الاستشـراق الجديد الذي ظهر بـأدوات تحليل جديدة لم توجد في السابق.

قائمة المراجع:

(1)- عبد الله عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد، مقدمات أولية، مكتبة فهد الوطنية، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، سنة النشر، 2013، ص،18، وص،23. بتصرف.

(2)- المرجع نفسه، ص،07.

(3)- مازن مطبقاني، صراع الغرب مع الإسلام، مركز الفكر المعاصر، السعودية، الطبعة الأولى، سنة النشر، 2013،ص،20.

(4)- المرجع نفسه، ص،21.

(5)- ولد في هارلم بهولندا سنة 1930، عالم لاهوتٍ، مختصّ في الدراسات الدينية والإسلامية.

(6)- عبد النبي أصطيف، نحو استشراق جديد، مجلة الاجتهاد، بيروت، لبنان، العدد 50-51، السنة الثالثة عشر، سنة النشر 2001،ص،39.

(7)- المرجع نفسه،ص،35.

(8)-عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد، مرجع سبق ذكره، ص،8.

(9)-أحمد سويلم، ثقافتنا في مفترق الطرق، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الأولى، سنة النشر، 2004،ص،10.

(10)-المرجع نفسه، ص،10.

(11)- عبد النبي أصطيف، الاستشراق الأمريكي من النهضة إلى السقوط، مجلة المستقبل العربي، بيروت، لبنان، العدد 223، السنة السابعة، سنة النشر، 1990، ص،29.

(12)- أحمد سويلم، ثقافتنا في مفترق الطرق، مرجع سبق ذكره، ص،28.

(13)- محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، دار الفكر العربي، مصر، طبعة سنة 1999،ص،394.

(14)- مازن مطبقاني، صراع الغرب مع الإسلام، مرجع سبق ذكره،ص،21.

(15)- مونتجمري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية،ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، سنة النشر، 1983، ص،100.

(16)- المرجع نفسه، ص،100.

(17)- صورة الإسلام في التراث الغربي، دراسات ألمانية، ترجمة ثابت عبدو

(18)-المديرة المساعدة في شهرية «لوموند ديبلوماتيك».

(19)- المدير المساعد في أسبوعية ماريان.

(20)- www.alzaytouna.net/permalink/5168.html

(21)- www.alzaytouna.net/permalink/5168.html

(22)-ناجيا أنجليسكو، الاستشراق والحوار الثقافي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، طبعة سنة 1999،ص،21.

(23)-محمودي حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب

الأمّة، قطر، سنة النشر 1404هـ، ص،42.

(24)-إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، د,ت,ن,ص،70.

(25)- وليم بِدْوِل 1561 - 1632 هو مستشرق إنكليزي. ينعته الإنكليز بأبي الدراسات العربية.

(26)- همفري بريدو 1724 - 1648 هو مستشرق إنگليزي اشتهر بكتابه «حياة محمد»، الذي نشر سنة 1697 م .بريدو موسوعة المستشرقين للدكتور عبد الرحمن بديوي.

(27)- جورج سيل 1679-1736 هو مستشرق إنجليزي ومحامي.

(28)- رودي بارت 1901-1983، مستشرق ألماني، ترجم القرآن إلى الألمانية مع شرح فيلولوجي.

(29)- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، د.ت.ن،ص10.

(30)- عفاف صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية، مصر، طبعة سنة 1985،ص،30.

(31)- يحي مراد، معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة سنة 2004، ص،61.

(32)- مراد ويلفريد هوفمان، مستقبل الإسلام في الشرق والغرب، ترجمة إبراهيم يحي الشهابي، دار الفكر، دمشق، سورية، طبعة سنة 2008،ص،133.

(33)- علي بن إبراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات، وأثر الاستشراق في افتعالها، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، سنة النشر،2008،ص،88.

(34)-المرجع نفسه،ص،88.

(35)-حسين جمعة، ثقافة الحوار مع الآخر، مجلة جامعة دمشق، سورية، المجلّد 24،العدد الثالث والرابع،سنة النشر 2008،ص،12.

(36)- علي بن إبراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات، وأثر الاستشراق في افتعالها، مرجع سبق ذكره،88.

(37)- عبد النبي أصطيف، الاستشراق الأمريكي من النهضة إلى السقوط.

الاستشراق وحفريات المعرفة في الفكر المعاصر

أ.د. عبدالحكيم صايم / جامعة وهران(2)

« همّ المفكر العربي الأول هو تحديد هويته..كلما قال العربي أنا فانه يشير ضمنيا الى الغير. ومن هو الغير بالنسبة للعرب سوى الغرب ؟ « عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية، ص24

قد يكون ميلاد الاستشراق حوالي عام 1312م « بصدور قرارفيينا الكنسي بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية»[1]، ولكن الكلمة ستظهر أول مرة في القاموس الانجليزي عام 1779م، وفي الأكاديمية الفرنسية عام 1837م. وفي اللغة العربية: الإستشراق كلمة مشتقة من الشروق، وشرق أخذ من ناحية الشرق، والسين في كلمة الإستشراق يفيد الطلب أي طلب دراسة ما في الشرق . فما الغاية من هذا الطلب ؟ قد نجد الجواب بصورة واضحة في مقدمة كتاب (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج الذين قصدا بعملهما هذا « تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الإسلامي، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها، عن قصد مبيت حينا، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى»[2]. إن الأمر يتعلق بفئة من المستشرقين التي عملت في الدوائر السياسية، والتي لم تنظر إلى الإستشراق كنظام أكاديمي، بل كنظام « سياسي ومصطلح تاريخي يعني بالشرق والإسلام والمعلومات المتوفرة عن الإسلام في الغرب للتمكن من سياسة المسلمين والتحكم فيهم ’. وفي هذا السياق بدا الاهتمام بالاستشراق في دائرة الفعل ورد الفعل ولتجاوز ثقافة المواجهة اختار البعض الدعوة لاعادة الاعتبار لدراسة الأخر حول الذات لأن « قابلية الإستعمار» أو « الاستحمار». الحمار كاسم ارتبط برواية « الحمار الذهبي» لأبوليوس واقترن بالأديب توفيق الحكيم، وهو شعار جمعية الحمرنة التي كانت تناهض المثقف الانتهازي وغير ذلك من الاستعمالات الأدبية، والاستعمار كمفهوم انتقل من الدلالة الايجابية الى المعنى السلبي ولذا البعض يفضل مفهوم الاستدمار، وبالتالي كيف نتجاوز « معركة المفاهيم» الى التأسيس المعرفي عندما نفكر في الاستشراق تلزمنا الى إختيار الجوانب المعرفية من خلال البحث في هجرة الأفكار لأن طبيعتها مثل هجرة البشر كما تحدث المفكر المعاصر علي أومليل، ولكن كلتا الهجرتين مختلفة، لأن هجرة الأفكار مطلوبة، فهي « إما محفوفة بحالة من اعجاب، وإما تقابل بمقاومة، وهي فارضة نفسها في الحالتين. تتلقاها نخبة تراها سبيلا إلى اللحاق بالعالم المتقدم، ويقاومها الذين يرونها سلاحا من أسلحة الغزو مثل المدفع والبارجة، وأنها جاءت لتزعزع عقيدة وتهدم مجتمعا وتمسح هوية»[3].

وفـي سـياق هـذا الترحـال الفكـري أو « نومـاديـا» الوجـود وهـي تتحرك مـن الغرب الى الشـرق يكون من الأهمية بمكان مراجعة « الاستشـراق والاستشـراق معكوسـا» أو « إدوارد سعيد في مواجهة جورج صدقني» أو الغرب الأكاديمي في مقابل الأصالة العربية أو الاسـلاموية، لعلنا نتجاوز المركزيتين الغربية والشـرقية على السـواء، لأن الأولى أي المركـزيـة الغربيـة تقـول بالمعجـزة اليونانية وتتجاهل قيمة الحضارات الشـرقية ودورها في تطوير الوجود الانساني، والثانية أي المركزية الشرقية التي تقول بالتراث المسروق أي مـا وجـد فـي الغـرب وبالتحديـد عند فلاسـفة اليونان يعـود الى الحضارات الشـرقية. وبعبـارة أخـرى حتـى لا نتسـاءل عـن ماهية الاستشـراق ونفكـر بالاستشـراق بطريقة أو أخرى.

يبـدو أن عمليـة « تحطيم الأحكام المسبقة أعسـر من تحطيـم الذرة» كما تحدث العالـم آنشـتين، وهـذا ما شـرحه محمد عزيـز الحبابي في مقاله « كلنـا بدائيون» لأن « البدائييـن موجوديـن فـي جميع الأجيال وفي جميـع الأقطار، في أوروبا، في أمريكا، في روسـيا، وفـي كل مـكان»، ولأن صفـة « البدائية بنية أساسـية للعقل البشـري في جميع تطوراتـه التاريخيـة كمـا بيـن ذلـك (ليفـي بـرول) فـي مذكراتـه»[4]. ولكـن فـي تاريخ الأفكار لم يكتف البعض بالقول بأن» الغرب غـرب والشرق شرق لا يلتقيان» بل جعل « الحضـارة الأوروبيـة هـي قمة الحضـارات وخاتمة التاريخ، وأن أصولها الحقيقية دشـنها اليونـان «، وهـو مـا عبـر عنـه الفيلسـوف الألمانـي كانط حيـن قال :» لننطلـق من تاريخ الاغريق الذي أحل إلينا كل التواريخ.. وسنرى كيف أن هناك تقدما منتظما يتطور فيه اكتمال السياسـي في قارتنا والذي لاشـك أنه سيسـتطيع يوما ما قوانين الأمم الأخرى»، والأمر نفسـه صرح به الفيلسـوف الألماني هيجل في دروسـه حول فلسـفة التاريخ، عندما قـال : « مـع اليونـان نشـعر بأننا في بيتنا، ذلك بأننا نجد انفسـنا في ربـوع الروح»[5]. وفي ضوء هذا التخطيط الغربي للتاريخ، يكون من الحكمة مراجعة « دراسة الأخر الغربي للأنا الشـرقية» من منظور « تكوين الروح العلمية» التي جعلت أولئك :

1. يأخـذون بأمهـات اللغـات سـواء أكانـت سـامية أو آرية، فمثلا المستشـرق «دوزي» كتب باللاتينية والفرنسية والاسبانية والانجليزية والألمانية والسويدية، وله معجم الألفاظ الاسـبانية والبرتغالية من أصل عربي، والمستشـرق «جويدي» كان يلقي محاضراته في الجامعة المصرية بالعربية.

2. يتميـزون بأخلاقيـات العمـل، كأن يقضـى أحدهـم عمـره فـي تحقيـق مخطوط أو تصنيف كتاب. « فالمستشرق « أدموند كاستال قضى في وضع معجم اللغات السامية ثمانيـة عشـر سـنة.. وبارانـوف خص القاموس العربي الروسـي بعشـرين سـنة مـن عمره. وفلوجيـل جمـع مخطوطـات الفهرسـت لابـن النديـم مـن مكتبات فينـا، وباريـس، ولندن، طوال خمس وعشرين سنة»[6].

3. في مقدمة كتابه « الاسـلام والرأسـمالية « يحرص مكسـيم رو دنسـون (1915-

2004) بكل تواضع على مساعدة المثقف المسلم على فهم قدره، و«دون أن يدعي فضيلة انتمائه الأوروبي باعتبارها أسمى منه بالعلم والذكاء» [7]، ويبرر قيمة مساهمته بظروفه التي ساعدته في تجاوز بعض العوائق الاجتماعية، والتي قد تحجب عن المثقف المسلم، فهم مشكلاته.

4 يعترف مالك بن نبي (1905-1973) بأنه من الجيل الذي إكتشف شخصيته الاسلامية بفضل إنتاج المستشرقين الذين اهتموا بالحضارة الاسلامية إذ يقول : « اكتشفت وأنا بين الخامسة عشر والعشرين من العمر، أمجاد الحضارة الاسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون وفيما كتب دوزي عنها وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى»، ولكن هذا التقدير لا يمنعه من نقده لأن «الأدب الذي ينشد عصور الأنوار للحضارة الاسلامية يؤدي أولا هذين الدورين، إنه أتاح في مرحلة معينة من الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي وحفظ هكذا مع عوامل أخرى على الشخصية الاسلامية، ولكن من ناحية أخرى، صب في هذه الشخصية الاعجاب بالشيء الغريب ولم يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك»[8]، وماذا عن العلم في الألفية الثالثة ؟

5 إن ما يجري بيننا منذ عقود من نقاش حول تحديث العقل العربي أهمل جذع تخلفنا كما ذكر عبد الله العروي، لأن « من يتشدق بتأسيس علم الاستغراب ليواجه به إستشراق الغرب إنما يستجهل القراء.فما عليه الا أن يقوم بتجربة في غاية البساطة. ليختر اثنا عشر مؤلفا يعتبرها من أهم ما أنتجه الفكر العربي عبر القرون ثم ينظر ما ترجم منها الى اللغات الغربية الحديثة، على أي مستوى من الدقة، وكم من مرّة، ثم ليفعل الشيء نفسه بالنسبة للثقافة الغربية، وأخيرا ليقارن بين الحالتين»[9].

و هذا السياق الايجابي للمعرفة الاستشراقية دفع المفكر المعاصر علي أومليل إلى حوار مختلف عندما تساءل :» كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الأخر المختلف أو المناقض ؟ وكيف تعاملوا فكريا معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصل من هذا كله رصيد يمكن أن يسند دعوانا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده؟»[10]. ومثل هذا الوعي بتراثنا الثقافي وما يحتويه من دروس وعبر في مواجهة الأخر المختلف بفكره وثقافته يؤهلنا إلى اجتناب « حرب النصوص، وهو صراع من أجل ملكية الماضي المقدس، وانتزاعه من يد الخصم»[11] الى الرهان على الحق في الاختلاف لتأسيس تقاليد الحوار والتعايش بين الأطراف المتعددة.

1 **علي أومليل والفكر الاستشراقي** :

في «التراث والتجاور» يدعونا علي أومليل إلى إعادة الاعتبار للأبحاث الاستشراقية التي أنجزت خلال الفترة الاستعمارية عن المجتمع المغاربي[12]، ولكن دراستها ينبغي أن تكون وفق الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ساهمت في تكوينها، ويفسر لنا هذا الاختيار المنهجي بانحيازه للفهم الابستيمولوجي لتلك النصوص قبل الارتباط الايديولوجي، لأن هذا الأخير يتغير بتغير الظروف والأحوال. ومثل هذه الرؤية دفعته

الـى اقتـرح قراءة مغايرة لفكـر المستشـرق هنري كوربان الذي افترض إنتقال مباشـر مـن النصـوص الايرانيـة الى فلسـفة الاشـراق والمذاهب الباطنية في الاسـلام، ومن سـار علـى دربـه بالقـول بأن العقائد الايرانيـة القديمة كالمزدكية والباطنية والاشـراقية هي جوهـر الفلسفة الاسلامية. وبالتالي كان لزاما على المفكـر المعاصر تصحيح الأطروحة الكوربانية عندما تنتهي إلى أحكام قطعية، فقال بأنه ليس صحيحا بأن :

أ نقـد الغزالـي قضـى علـى الفلسـفة، ونقـد ابـن رشـد قضـى علـى فلسـفة ابـن سـينا المسـتأنفة لـلإرث الايرانـي لأن ابـن سـينا سـاهم في ظهـور حكمة الإشـراق، ومن أبرز ممثليها السهروردي.

ب . لم يكن ازدهار التصوف بسبب الغزالي لأن الفضل يعود الى ابن عربي.

وفـي ضـوء مراجعـة تاريـخ الأفـكار يشـرح لنـا المفكـر المعاصـر الخلفيـة النظرية للمستشـرق باعتبـاره « كان صاحـب قضيـة، أو هـي عنـده قضيتـان : مواجهـة الماديـة، والعقلانية التجريبية في الغرب بمحاولة احياء وترويج للباطنيات الغربية والشرقية». وفي المقابـل يوجهنـا الـى فهم مغاير لشـخصية علمية من تراثنا من خـلال عنوان : « البيروني المستشرق»، خاصة في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة»، خاصـة عندمـا قـام هذا العالم بتصحيح ما كتبه المسـعودي واليعقوبي «من تمجيد لأهل الهنـد» عبـر سـماع بعيـد وروايـات عمل فيها الاطنـاب والولـع بالغرابة، أما هـو فقد عاين وتحقق، وليس الخبر كالعيان كما يقول»[13]، فهذا المستشـرق المسـلم اشـتغل من أجل «معرفـة ذهنيـة وعوائـد وعلـوم شـرق بعيـد، وتعريـف قومه بـه كان يقوم بعمليـة مقارنة مستمرة بين ما لدى الهند وما لدى اليونان بصفة أساسية، ولكن كتابه بدا على صورة الحكايـة كمـا ذكـرلأن عالـم الهنـد أنـذاك كان بعيـدا، وعقائدهم وآرائهـم لا تنافس وجوده، فهو لم يضطر الى أساليب الحجاج والجدل للرد على الخصوم.

ويضيف على أومليل في كتابه «شرعة الاختلاف» قراءة للوجود المورسـكي مسلمو الأندلس في صورة الاستشراق، إذ يقترح تفسيرا لظهور إنجيل «برنابا» غير المعترف به في المسيحية الرسمية، واعتمده البعض في الفكـر الاسلامي لإثبات نبوة الرسول (ص)، ووضعه حجة على المسـيحيين للإقرار بالرسـالة الاسـلامية باعتبارها ناسـخة للرسـالات السـابقة. ولكـن المفكـر المعاصـر يفتـرض بـأن هذا الانجيـل إخترعه المورسـكيين عندما صاروا « تحت سـلطان الأخر» أي أقلية أو جماعة مغلوبة على أمرها، إذ أصبحوا « مسـلمين ذمييـن» علـى حـد وصـف الونشريسـي في كتابـه (المعيار) وهـو الذي اهتم «بايجاد الحلول الفقهية للمشـكلات الجديدة التي واجهها الأندلسيون وقد أصبحوا تحت حكم أجنبي حين يتحدث عن هؤلاء يسـتعمل عبارة المسـلمين الذميين أو المسـاكين الذمييـن.» [14]. وأمـام هـذه الوضعية بدا المورسـكي بيـن موقفين : إما المواجهة العنيفة أو الهجـرة الـى دار الاسـلام، ولكـن الفقيـه الوهرانـي المتوفـي سـنة 1504 هـ « جـوّز للمورسـكيين البقاء مع حفاظهم ما أمكن على اسلامهم باللجوء الى التقية (أي اظهار

الدين المسيحي واخفاء الاسلام) والى مختلف الذرائع، وفي هذا السياق اتكروا وسائل دفاعية مثل اللغة الأعجمية أي اسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية، واخترعوا انجيلا « قالوا هو الصحيح..و أنهم هم الورثة الشرعيون للماضي المقدس، وليس خصومهم».
وفي ضوء هذه الرؤية التاريخية والعقائدية رأي البعض أن انجيل برنابا يعود الى « رجل كنيسة اسلم، وبعضهم يرى أنه كتب في وسط مسيحي فرنسيكاني في العصر الوسيط، وآخرون يذهبون الى أنه قد وضع في بيئة يهودية- مسيحية.الا أن من الباحثين من يرى أن هذا الانجيل قد صنع في وسط موريسكي في القرن السادس عشر، في اسبانيا، وانتقل الى البلدان التي هاجر اليها الموريسكيون، خاصة تونس وتركيا، بل الى بلدان أوروبية كايطاليا وهولندا وانجلترا»[15].

ومثل هذه التفسيرات والافتراضات المختلفة جعلت المفكرالمعاصر على أومليل ينتقل من المدح والتقريظ للفكر الاستشراقي الى النقد والتفكير في مضامين جديدة لنصوصه بعد ما كنّا نعتقد بأنها تّمت وانتهت .

2 **عبدالله العروي وصداقة الاستشراق** :

في أكتوبر1967 يراسل المفكراليساري عبد الله العروي المستشرق الامريكي فون غرونباوم (1909-1972) باعتباره المسؤول الأول على حضوره الى جامعة كاليفورنيا بلوس انجلس ليقدم دروسا في التاريخ، وبالتحديد في علاقات المغرب بأوروبا في القرن 15م، قائلا : «السياسة قدرنا . تتحكم فينا ولا نؤثر فيها»[16]، ولكنه لاحقا سيصبح مستشارا في القصر الملكي، فيكتب في «ديوان السياسة»: « إذا كان روسو يناقض هوبس، فان الفارابي يناقض ابن خلدون.ليس التعارض بين جهتين(الشرق والغرب) ولا بين نظامين(الاستبداد والحرية)، وإن كثر الاستبداد فعلا في الشرق وتواجدت الحرية في الغرب،بل التعارض بين مستويين في الطبيعة (الحيوان والانسان) في السلوك(الشهوة والعفة) وبالتالي في التصرف.التعارض قائم باستمرار، شرقا وغربا، ماضيا وحاضرا،عمليا ونظريا»[17] وكأن ثنائية المادة والروح أو الوجود والوعي كفيلة لتفسير معاني هذا أو ذاك، ويذكر لنا مقابلته للمستشرق شارل بيلا في باريس في احدى ندوات اليونسكو التي تناولت الثقافة العربية المعاصرة، وكيف استهزأ منه قائلا : « وأنت أيضا تأتي كخبير، خبير في أي شيء؟ الخبير في نظره هو المتخصص كأفرام البستاني وسهير القلماوي. وقد يكون وراء السخرية كثير من المرارة : كيف حصل أن يسأل اليوم العرب عن مستقبل ثقافتهم ؟ هذا هو موقف المستشرق التقليدي الذي يدافع عن مركزه في المجتمع، سيما إذا ولد وترعرع في الجزائر المستعمرة»[18]. ولكن عبدالله العروي هو الأخر يظل في الفكرالاستعماري لوطنه عندما يحلم بانهيار الدولة الوطنية قائلا : « لا أحد كان يتصور جديا أن الدولة الفرعونية التي تركها عبد الناصر في مصر والهواري بومدين في الجزائر قد تتفكك يوما وتقف عاجزة حائرة أمام حركة سياسية وعسكرية تستمد قوتها وشعبيتها من الدعوة الى تطبيق الحرفي للشريعة»[19].

وخاصة عندما يتجاهل جرائم الاحتلال الفرنسي وأساليب الابادة للشعب الجزائري، فيعترض على النقاد الفرنسيين الذين اعتقدوا خطأ حسب رأيه « أن كتاب فرانز فانون، المعذبون في الأرض هو انجيل الانسانية المقهورة»[20]، وبالتالي ينحسر حلمه بسقوط تلك الدول بالرهان على فلسفة الماضي أو الخطاب الاسلاموي، وهذا ما يتناقض مع صيرورة التاريخ أو على الأقل مع الفكر التقدمي الذي انخرط فيه.

ومثل هذه الاشارات في «خواطر» المفكر لا تنكر قيمة الاستشراق التقليدي في القرن التاسع عشر في تحقيق النصوص، وتفوق في عمله على التحقيق القديم وعلى من يمارسه بين المحدثين. لكن هذا تفوق نسبي ومؤقت، إذ قد يوجد بين القدامى والمحدثين من يكون في المستوى نفسه»[21]. وفي ضوء هذا الاعتراف بخصائص الروح العلمية للفكر الاستشراقي يقترح لنا المفكر المعاصر في « الايديولوجيا العربية المعاصرة» في بداية السبعينيات تحليلا لسؤال الهوية قائلا : «منذ ما يقرب من ثمانية عقود والعرب لا يكفون يتساءلون : من نحن ومن الأخر ؟.. ماذا يعني العرب بداهة عندما يقولون الآخر؟ كانوا لمدة قرون عديدة يعنون النصارى، ثم عنوا الافرنج سكان أوروبا، واليوم يعنون الغرب الذي هو مفهوم غامض وبيّن في نفس الوقت» [22]، ولكنه يضيف على طريقة الكاتب الفرنسي بول نيزان: « كان استنتاجنا فارغا لأننا تعودنا على أن نفكر في الشرق كنقيض للغرب»[23] لأن دراسة ووصف الأمم والأقوام وجد في الشرق والغرب على السواء، ويكفي أن نذكر مؤلفات المسعودي والبيروني عند العرب أو ما تخيله مونتسكيو في كتابه «الرسائل الفارسية» أو الكاتب الانجليزي جوزف كونراد في روايته « تحت أنظار الغرب».

ولكن كيف نفهم في الفكر المعاصر علاقة الشرق بالغرب ؟ يجيبنا صاحب « الايديولوجيا العربية المعاصرة» من خلال ثلاث تيارات أساسية: التيار الأول، يمثله «الشيخ» و« هو لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في اطاره التقليدي،أي كنزاع بين النصرانية والاسلام» كما يبدو من رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده و« بحثه عن أدلة وبراهين يحاكم بها الكنيسة المسيحية كثيرا ما يجدها عند كتاب عهد التنوير»[24]. والتيار الثاني، يمثله «رجل السياسة « الذي شخص « داء المجتمعات العربية، القديمة والحديثة، فاستبان الدواء. كان الحكم العثماني استبداديا، وجب إذن انتخاب حكم نيابي. كان النظام العثماني يقنن كل الحرف،وجب إذن فتح المجال لكل فرد نشيط.كان النظام العثماني لا يتضايق من تفشي الجهل، وجب إذن نشر التعليم بكل الطرق والوسائل»[25].أما التيار الثالث، يمثله «داعية التقنية» لأن الغرب «بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي»، ويظهر الأمر عند سلامة موسى عندما تساءل في محاضرته بجامعة القاهرة عام 1930 قائلا : «الشرق شرق والغرب غرب .هل تعنيان حقيقة جغرافية؟ فالجواب كلا. وهل هما تعنيان حقيقة أثنولوجية؟ الجواب كلا. ولا أظن أحدا منكم يقول أن الفاصل بين الشرق والغرب هو الدين». ثم

يجيب : « هبطت علي منذ أكثر من ربع قرن حقيقة مفردة، هي أن الفرق بيننا وبين الاوروبيين المتمدينين هو الصناعة، وليس شيئا غير الصناعة»[26]. ولكن هذا التحليل يظل في دائرة الاتهام، فهو ليس بالضرورة إدانة، والمقارنة بين الشرق والغرب ليست دائما حجة وبرهانا، ولأن الماركسية التاريخية التي دافع عنها المفكر ليست المفتاح الوحيد الذي يؤهلنا لفتح كل الأقفال المعرفية.

3ـ **الاستشراق والفكر المعاصر** :

استبدل مفهوم الاستشراق في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين الذي عقد في باريس صيف 1973 بتسمية جديدة له، في المؤتمر الدولي للعلوم الانسانية في آسيا وافريقيا الشمالية لأن الكلمة (استشراق) تحتوي على شيء مهين بالنسبة للشرقيين لأنها تظهرهم بمثابة مواد للدراسة، أكثر مما هم فاعلون أو مساهمون فيها»[27]، فهل معنى ذلك بأن الاستشراق لم يصبح سلطة رمزية يمكن لمجالها المعرفي أن يكون رأسمالا رمزيا أي سلعا رمزية يتم إنتاجها وتداولها واستهلاكها، بل التنافس عليها، تماما كما هو الشأن بالنسبة للسلع المادية كما ذكر عالم الاجتماع بيار بورديو (1930-2002) ؟

قد نجد الجواب في دراسات الفيلسوف الفرنسي ألان دي ليبيرا عندما يحدثنا عن المؤرخ الذي يرغب حقا استيعاب الواقع التاريخي، من المفروض عليه أن يبدأ بالتسليم بالتعددية في الثقافات والأديان واللغات ومراكز الدراسات وإنتاج المعارف، وهذا ما نستشفه أيضا من الكم الهائل من كتب الاستشراق، إذ أحصى نديم البيطار(1924-2004) أكثر من ستين ألف كتاب في الاستشراق، «وبعض تلك الكتب لم ينقطع سيلها حتى الآن، ولا يلوح ما يوحي بأنه سوف يتوقف، يبقى سؤال الاستشراق سؤالا مزمنا، والاجابات المتعاقبة سواء في تداخلها أو خارجها تعيد شحذ السؤال وشحنه بمزيد من الفضول. فالاستشراق في بعده الكولونيالي لم يمت لمجرد أن أبرز المستشرقين المعاصرين(جاك بيرك) أعلن نعيه، مبشرا الى تحوله إلى حقل معرفي محض، محرر من النوازع الاستعمارية والارتهان للرؤى التقليدية المتعالية»[28].لأن مسألة الشرق هي قبل كل شيء مسألة الغرب كما ذكر المؤرخ الانجليزي توينبي، وهذا ما قد يفهم من معاني حوار الحضارات وخطاب الصدام وثقافة التعارف.

هوامش الموضوع :

1 خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2001 ص:20

2 مؤلف جماعي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (الجزء الأول) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، تونس 1985 ص : 9

3 علي أومليل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2013 ص: 7

4 محمد عزيز الحبابي، من المنغلق الى المنفتح (عشرون حديثا عن الثقافات القومية والحضارة الانسانية) ترجمة محمد برادة، مكتبة الأنجلو- المصرية، القاهرة، طبعة ثانية 1973 ص: 143

5 علي أومليل، المرجع نفسه، ص:69

6 نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، طبعة رابعة موسعة، ص:600،601

7 – Maxime Rodinson, Islam et capitalisme.Ed : Seuil.Paris 1966 p :7

8 مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1969 ص: 12 و14

9 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1995 ص :12

10 علي أومليل، شرعة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2005 ص:5

11 المرجع نفسه، ص:13

12 علي أومليل، في التراث والتجاور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990 ص:14

13 المرجع نفسه، ص:49

14 المرجع نفسه، ص:91

15 المرجع نفسه، ص: 111

16 عبد الله العروي، خواطر الصباح (يوميات : 1967-1973) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2007 ص:17

17 عبد الله العروي، ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2009 ص:12

18 عبد الله العروي، خواطر الصباح (يوميات : 1967-1973)المرجع نفسه ص:70

19 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، الطبعة الأولى 1995 ص:15

20 المرجع نفسه ص:25

21 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (الألفاظ والمذاهب) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة 2005 ص:217

22 عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المرجع نفسه ص: 35

23 المرجع نفسه، ص:36

24 المرجع نفسه، ص:42

25 المرجع نفسه، ص:44

26 المرجع نفسه، ص: 47

27 نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر عند(إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي)، دار الفارابي، الطبعة الأولى 2005 ص:77

28 خيري منصور، المرجع نفسه، ص:8 و9

من أجل نقد حداثي للاستشراق

(من أوهام التمركز إلى فتوحات المثاقفة)

د. محمد الأمين بحري / جامعة بسكرة

أولاً- ميتافيزيقا التمركز

تنهض الإشكالية البدئية في موضوع الاستشراق على فكرة ميتافيزيقية قوامها تمركز ذاتي نبتت من حوله عوالق ثقافية وحضارية لتمركزات جانبية عززت من رسوخ فكرته، لا بل حولتها إلى قناعة ومسلمة ونموذج جاهز يحدد العالم من حول الذات ويحددها منه في آن معا، في غياب المعطيات الواقعية.

و لما كان الاستشراق هماً غربيا بامتياز، فقد نصّب هذا الأخير نفسه مخيالياً في مركز العالم، وأقام تقابلا ثنائيا بين الذات (الغرب)، والآخر (أي آخر)، وعلى مبدأ أسبقية الذات على الآخر بنى الغرب ميتافيزيقاه كلها(...) لذلك أحيط هذا القطب بتمركزات عديدة نتجت عن مبدأ التمركز: تمركز عرقي، وتمركز لاهوتي، وتمركز عقلي، وتمركز صوتي، وتمركز ضوئي، وتمركز شمسي»[1]. باعتبارها منارة العالم وشمس معارفه التي تدور حولها بقية الأفلاك. والملحوظ عن هذه المركزيات المتناسلة أنها تقدم صورة عن كيان ميتافيزيقي وتفصله عن العالم في آن معا. وإن كان ما يفصله أفكار إيجابية تمنحه التفوق والسبق والأولوية والقيادة، تصور يمنح هذه الذات هيلمانا من الولاء المتخيل يضعها في مقام مركزي أبوي يهيء لها فكرة الإشراف والوصاية على الآخرين.

و لا يخفى على دارس للاستشراق بأن أوهام التمركز الميتافيزيقي للغرب قد اختطت شرعتها منذ أيام أرسطو (منظر المقل المنطقي الغربي)، الذي قسم العالم القديم إلى: إغريق (أحرار بالطبيعة)، وبرابرة (عبيد بالطبيعة)،عملا علىتمييز أمته عما سواها من الشعوب، حيث تحتل أمة الإغريق كفة راجحة في ميزانه باعتبارها أمة الأحرار بالطبيعة، بينما ترزح بقية الأمم في كفة البرابرة وهم عبيد بالطبيعة.

وفي العصور الوسطى استأنفت المسيحية هذا التقسيم، مستعيضة ثنائية[إغريق/ برابرة]،الأرسطية بثنائية [مؤمنون/كافرون]، وهو فصل يولي الأولوية للمؤمن بالمسيحية لا غير، وما عداه من الأديان يعتبر آبقا على الديانة، وهو معيار يتماشى والطبيعة التبشيرية ذات التمييز الطائفي الديني.

أما في العصر الحديث فقد استشرت نزعةالزحف الغربي على الشرق والجنوب بكل أنواع الانتداب والاستعمار معتمدا إخضاع الشعوب بكل وسائل الترغيب والقسر والإخضاؤع للنموذج الغربي باعتباره الأمثل والأصلح، مواصلة درب أرسطو والحملات المسيحية القروسطية لكن بثنائية مواكبة لطبيعة الهيمنة الغربية في العصر الحديث وهي ثنائيتها الجديدة [التقدم/ التخلف]، حيث مثل الغرب الطرف الأول وبقية العالم بما

فيه الشرق ممثل في الشق الثاني المتخلف الذي يجب إصباغه بصبغة التقدم والتطور. ليلتحق بركب الغرب المتطور[2].

و لا نتفاجأ إن كان الاستشراق إحدى مفرزات هذا الفكر الميتافيزيقي الغربي، وسائرا في سبيل تعزيزه حينما يزحف الغرب بخطابه نحو الشرق، بكل ما يملك من وسائل ومعارف وأفكار تسبق وجوده في أي منطقة من العالم، بدعوى نقله من التخلف إلى التطور مستلهما قوة الحجة من حجة القوة.

ثانيا- الاستشراق والمركزية السياسية (أمر التكليف بمهمة):

لطالما كانت أوربا المركز الأول لظاهرة الاستشراق باعتبارها ذات دارسة لبقية المجتمعات والأمم المجاورة، بينما كان الشرق على اتساعه وتنوع ثقافاته وسياساته ومجتمعاته موضوعا خصبا للدراسة. إلا أن علاقة الدارس الأوربي بموضوع دراسته الشرقي قد عرفت تحولات نوعية وانفتاحات مطردة جعلت هذا الموضوع المثير يتفلت من أيادي دارسيه وأقلامهم.

حيث كانت ظاهرة الاستشراق في أوائل عهودها منوطة بأيادي الساسة والسياسات التي كانت تعين لهذا الموضوع الشرق فئات تختارها من بين المثقفين والأكاديميين ترسلهم إلى مشارق الأرض بموجب تكليفات رسمية من الحكومات الغربية بطرق شتى تنوعت من الإعلان والوصاية إلى السرية والتنكر. وفي كل الأحوال كان المستشرق الغربي ملزما بالوفاء بتكليفه الحكومي، والقيام بمهمته الرسمية وواجبه القومي والثقافي. وقد أبدع بعضهم أيما إبداع في صورة لورانس العرب، ومئات القساوسة والمبشرين الذين كانوا يحملون مع رسائلهم الدينية رسائل بحثية تستقصي عوالم هذا الشرق الغامض.

و هنا تبرز لنا مركزيتان الأولى سياسية رسمية تتعرف بموجب تكليفاتها وبعثاتها واختيار مساشرقيها من علماء وسياسيين ورجال دين، والمركزية الثانية ثقافية يتعين فيها المستشرق الأوربي ذاتا دارسة تحتل موقعا فوقيا متميزا معرفيا إزاء موضوعها المدروس (الشرق). ومن هنا كان الدارس بموجب هذه المركزية والتموقع الفوقي هو صاحب الحكم، الذي يحدد من خلاله ملامح صورة الشرقي، وفق رؤيته ومعرفته وتجربته التي عايشها هناك، دون أن تكون موضوعيته وحياديته وعلمية بحثه موضوع تساؤل. فكان أن رسخوا ما دونته أقلامهم في أذهان أممهم ومجتمعاتهم الأوربية، وما أنشأته مخيلاتهم وريشاتهم من ملامح هذه الشخصية الشرقية لا من خلال واقعها وتاريخها الموضوعي ومنتوجها الثقافي والعلمي والفكري، بل من منظور مخيلاتهم ونماذجهم الجاهزة الوفية سلفا لإيديولوجيات وعقائد الحكومات والسياسات التي كلفتهم بهذه المهمة الرسمية.

و من هنا لم تكن صورة الشرقي صورة شرقية بقدر ما كانت صورة استشراقية نمطية الإنشاء والتركيب. ولعل العارفين بالشأن الاستشراقي يعلمون بأن هذا المسعى

الذي جعل من المستشرق مجرد أداة تعمل عن بعد في يد سياسات وحكومات وإيديولوجيات وعقائد رسمية أوربية كان مختلفا جذريا عن ذلك المسعى الاستغرابي المعاكس الذي قام به ثلة من المستغربين العرب من علماء ورجال دين إلى أوربا في أواسط القرن السابع عشر في صورة: «مكاريوس الإنطاكي بطريارك إنطاكية في دمشق مع ابنه بولص سنة 1625. وفي منتصف القرن التاسع عشر مع المستغرب المصري محمد عياد طنطاوي سنة 1840[3] حيث اكتسى بحثهما في بلاد الغرب طابعا موضوعي البحث الأدوات والمعرفة،يعتبر نموذجا للبحثالاستشراقي والاستغرابي في الأزمنة اللاحقة.

ثالثاً- مسالك الاستشراق:

إذا كان الاستشراق من حيث المصطلح يتحدد بكونه: ذلك «التوجه الفكري الذي يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة الاسلام والعرب بصفة خاصة»[4]، وعلى صعيد ذاتي هو أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى [الشرق]، وبين ما يسمى في معظم الأحيان [الغرب]»[5]، فإنه على مستوى الاشتغال في ميادين الحياة الثقافية للشعوب يتخذ مسالك عدة عقدت مفهومه وشتتت النظر إليه من طرف المثقفين الذي صاروا في مذاهبه شيعا.. كل يبتغي استشراقه على مبعدة من فهم الآخر واقتناعه بفكرة الاستشراق.

- فهل نسمي مستشرقا من تبني من الباحثين الأكاديميين ذلك الفرع المعرفي المتعلق بدراسات العالم الشرقي؟

- أم يصدق هذا اللقب على كل من جاء من الغرب للاستطلاع وللتعرف على أحوال الشرق وحياته وثقافته.

- أم هو من جاء في موكب بعثة رسمية مكلفة بصفة رسمية لتدارس علوم الشرق وثقافتهم وعلى الحكومات الشرقية أن ترعاهم وتسهل مهامهم العلمية والدبلوماسية.

- أم هو شخص يتدارس لغات وعلوم، وينقل ما تلقاه من معارف ومكتسبات إلى أهل الغرب في صور مدهشة وغرائبية وفنية.

- أم أنه ببساطة لقب يطلق على كل من صار شرقي الهوي من أهل الغرب، فأتقن لغات الشرق وفنونهم ونمط حياتهم، وتجرد إلى دراسة آدابهم وعلومهم ودياناتهم.[6]

- أم هو كل من تبنى منظورا غربيا وحدد وفقه صورة الشرق وإن كان شرقي المولد والجنسية.

- أم يشترط في المستشرق أن ينتمي إلى الغرب مولداً وبيئة وحضارة[7].

لقد سعت الدراسات الشرقية الحالية في مختلف دعواتها من أجل جمع تلك المسالك وتوسيع فضاء الدرس الاستشراقي ليشمل كل من تناول في كتبه دراسة ثقافية أو انثروبولوجية أو أكاديمية ترسم للشرق صورة ما في مخيال القارئ سواء كان صاحب الدراسة شرقيا أو غربي المولد والجنسية. وسواء أكان الموضوع ذو طبيعة أكاديمية

أو ثقافية أو سياسية. وما على الدراسات المقارنة إلا تحديد الفروق وتصنيف المادة وفق طبيعة مواضيعها. لكن من سيلبي هذا النداء الذي يبدو أقرب للشعار المثالي منه إلى الواقع الثقافي الحالي بين الشرق والغرب.

يصدق هذا التحديد مع الدراسات الموضوعية في تناولها للمادة، أما وقد صار الاستشراق إلى مادة إيديولوجية فقد تغيرت صورته، وطبيعته، وأدواته.

ذلك أن المستشرق الغربي المؤدلج يرى الاستشراق بمنظور متحيز يجعل منه: موقفاً عقليا مركزه الغرب من حيث السيادة والتحكم، يشترط أن يكون الشرق شرقيا بالمعنى الذي يريدونه هم، فيستسلم لمطالبهم، وليس شرقا بالمعنى الحقيقي الصحيح كما هو واقعه... فكل ما ليس [نحن] (أي غربي)، فهو [هو]، (أي شرقي)، وتحت [نحن] تندرج كل الفضائل، وتحت [هو] تندرج كل الرذائل.[8].

ذلك هو المنظور الجاهز، والرؤية النمطية التي يصدرها المخيال الاستشراقي الغربي الذي يعلي من مركزية فكره، ويفصل صورة الشرقي على مقاس إيديولوجيته، هنا وهناك، بينما يختلف الدارسون في الشرق، وينقسمون شيعا في مسالك لا تلتقي إذا ما سألتهم عن الاستشراق في منظورهم.

رابعاً- الاستشراق من مركزية الاستحواذ إلى نداء العولمة

1- المعرفة- السلطة -العولمة

لقد أدرك الغرب بأن موضوع الشرق ضرورة حضارية والثقافية لا يمكن الاستغناء عنها في ممارسة وجودهم، باعتباره عالما يحمل لونا مختلفا من المعرفة التي تسيدها الغرب في عصر النهضة، ومن هاجس المعرفة والثقافة المختلفين انتقل الاهتمام بالشرق إلى العواطف والأمزجة والسياسات والاستراتيجيات.

لقد كان الاستحواذ على الشرق معرفيا وفكريا من خلال تشكيل صورة ثقافية وذهنية نمطية مهادا للاستحواذ عليه سياسيا واقتصاديا وجغرافيا.. من خلال حملات الاستعمار بأنواعه المختلفة التي أعقبت حملات الاستشراق والبعثات الرسمية وغير الرسمية. سعيا إلى تحقيق عولمة النموذج الغربي وافتضاض الهوية الشرقية وفتح صنابيرها لتصب في الوحدة الحضارية التي يهيمن عليها الفكر الغربي. وحدة عالمية تجمع إليها ثنائية الشرق والغرب في حضارة واحدة كونية المعرفة والتصور والإنسان شرقيا كان أمر غربيا. فصارت المعرفة (بما هي إحدى وسائل الاستشراق) سبيلا للعولمة والهيمنة الأوربية، لأنها في الوقت ذاته سلاح الاختراق، وعلامة التفوق الغربي على العالم الأقل معرفة وتطورا، وقد اعتبر الشرق بعض هذا العالم المتخلف الذي يجب إلحاقه بركب مجتمع المعرفة الغربي.

هذا لكي يعود العالم إلى حضن الغرب من جديد، كما كان عليه في الأزمنة الغابرة، انطلاقا من القناعة الأكاديمية الأسطورية القائلة بأن العالم الشرقي يدين بوجوده

العلمـي والمعرفـي إلـى الغرب.»فأوربا كما جاء في الأسـاطير الإغريقية والرومانية هي أخت قدموس الفينيقي التي اختطفها زيوس في الميثولوجيا اليونانية، واختطفها الغاليون في تحولات أوفيد الروماني، وفي رحلته لاسـترداد أخته المخطوفة نشـر قدموس الشـق الإنسـاني مـن العلـوم التـي أضاءت البحر المتوسـط بالمعـارف الروحيـة الكنعانية. وفي طريق العودة بأوربا نشرت هذه الأخيرة الشق الطبيعي من المعارف العلمية من وهندسة وجبـر وطـب، التـي رضعتهـا مـن بـلاد الغرب فسـميت تلك البلاد باسـم الربة التي نشـرت علومهم في بقاع العالم الشرقي (أوربا).[9]

ومـن هنـا كان لأوربـا الفضـل في تنوير العالم الشـرقي الذي عليـه أن يدين بما وصل إليـه معـارف لهـذه الحضـارة، وعلى الغرب أن يحـرص على صيانة وديمومـة معارفه عند صنـوه الشـرق، لأنهمـا يشـكلان عالمـا موحـدا منـذ الأزل. وعليه أن يرعى هـذه الوحدة بـأداة المعرفـة العلميـة التـي وصلت بينهمـا أول مرة، والتي كان مصدرهـا الغرب. وعلى تاريخ الأمتين أن يحفظ هذه الوصاية المعرفية لصاحب المعرفة الأكثر تطورا كسبيل لتوحيد العالم بمختلف حضاراته. وهي الفكـرة التي أطلق عليها مؤخرا تسـمية العولمة. التـي تعنـي فـي مدلولها الضمنـي الهيمنة بالتفـوق المعرفي والحضاري. عسـى أن يتحول الشرق معرفيا إلى نظام معرفي غربي الجوهر والحضارة والثقافة.

و هـكذا تحول الاستشراق إلى مؤسسة ظاهرها المعرفة والثقافة والحضارة والتطور، وباطنها الاستحواذ والهيمنة والتوسع والإمبريالية، وهو ما تجلى في الحملات الاستعمارية التي تحمل شـعارات حضارية براقة، والنظم المعرفية المشـرقة، برعاية حكومات ودول بأجهـزة مختلفـة. مـن اسـتراتيجيات العالقـات الدبلوماسـية، وأجهـزة مخابراتيـة، حولـت الاستشراق إلى آلية تشتغل ضمن منظومة امبريالية غربية مثلت العولمة إحدى تمظهراتها الحداثية.

و هنـا قامـت علاقـة جدليـة حقيقيـة بيـن العالمين الشـرقي والغربي طرفاهـا المعرفة والسلطة[10]: فلطالما كانت السلطة لدى الشرقي أداة لتحقيق ونشر المعرفة. لكن عند الغربي، المعرفة هي التي تؤدي إلى السلطة.

و لا أدل على ذلك من أن العرب قد بسطوا معارفهم ونشروا علومهم على أوسع نطاق في العالم حينما قويت شـوكة سـلطانهم السياسي والعسكري. بينما كان الغرب يحيا فـي غياهـب ظـلام الفكـر اللاهوتي في العصور الوسـطى، وحالما قويت شـوكة العقل الغاليلـي الغربـي، وثـار علـى المعـارف العلمية، حتى اسـتتبعته ثورات موازية على مسـتوى السياسـات والنظـم الاقتصاديـة التـي أتاحها التطور المعرفي. الذي قويت به شـوكة تلك النظم وراحت تتوسل المعرفة سبيلا لبسط نفوذها على العالم الشرقي في خطوة لاحقة.

لكـن يبـدو أن المعرفـة فـي الحالتيـن تبقى وسـيلة من وسـائل فرض السـلطة وهو ما كرسه الغرب بامتياز عبر كل حملاته الاستشراقية والاستعمارية عبر تاريخه الحديث.

2- تاريخ الغرب يستوعب تاريخ الشرق- أطروحة فرانسيس فوكوياما

يهلل البحث التاريخي خريج جامعة هارفارد ومستشار الخارجية الأمريكية، لنهاية تاريخ العالم وذوبانه في التاريخ الغربي، بداية بانتصار اللبرالية الغربية على الاشتراكية، وعطلت الديالكتيكين: المثالي الهيجلي والمادي الماركسي.

حينما استحالت فراديسهم الموعودة لمجتمعاتهم إلى مجرد وهم كذبه التاريخ الغربي إللبرالي. بزعامة الولايات المتحدة ذات التاريخ المنتصر الذي سيضحى فكرا مركزيا للكون بأسره، وهو انتصار للبرالية على الفكر العقائدي وبالأخص الشيوعي. فانهارت بذلك بقية المركزيات العقائدية في لعالم ودانت للفكر الحر الذي تدعو إليه الولايات المتحدة، التي استحقت بجدارة مكانة المركز المتفوق بالمعرفة، على الرغم من أن هناك أخطار وحروب يخوضها هذا المركز على بقايا عقائدية مؤمنة كالإسلام في الشرق الذي يعتبر ندا عنيدا لا يمكنه التعايش مع الدعوى اللبرالية من خلال ثوراته المتكررة على دعواتها وأطروحاتها وفتوحاتها المعرفية للعالم. وذلك في مقال نشره فوكوياما سنة 1990بعنوان الإسلام واليقظة القومية في مجلة (DIALOGUE)، وأن خطر الإيمان الإسلامي وثوراته العقائدية على اللبرالية لا يمكن أن يزحزح الغرب من مركزه ويقلل من تفوقه على العلم بما فيه الشرقي[11].

و هنا يتضح بأن الإسلام وحروبه العقائدية عبر التاريخ تمثل إشكلاً ووجع رأس يعترف به فوكوياما ضمنيا في معالجته لتاريخ الشرق والغرب ومآلاته الحضارية.

و لعل العقبة التي يراها فوكوياما ماثلة في الإسلام هي استعصاء إسقاط انتصاراللبرالية على العقائد الأوربيةو أبرزها الشيوعية، على النموذج الشرقي، بعدم الظفر بالانتصار نفسه عللى هذه العقيدة.

و من المرجح حسب الرؤية النقدية لنذير العظمة، بأن مصدر قلق فوكوياما من الإسلام يرجع لأمور ثلاثة:

أ)- انتشار القيم والنظام الإسلاميين في أوربا وأمريكا.

ب)- الهجرات الاسلامية في قلب العالم الأوربي، أو ما يعبر عنه بالجزر الإسلامية في المحيط الغربي كالجزائريين والمغاربة في فرنسا والباكستانيين في إنجليترا. لأن هذه الجزر ترفض اللبرالية الغربية وعقائدها تنتمي إلى لإسلام، مما يشكل قلقا يهدد الغربي المنتصر.

ج)- قد لا يشكل الإسلام نقيضاً مهدداً للغرب، بنسف الصورة الاستراتيجية للعالم كما يرسمها الغرب المنتصر، بقدر ما أضحى يشكل في منظورهم إرهابا في هذا العالم، إنه النقيض المشاغب الذي لا يملك القدرة على التحول والتغير[12].

و هكذا تصبح العقيدة الشرقية الأكثر انتشارا هي العقيدة الأكثر إرهاباً وتهديداً للعالم، لكنها لا تهدد وترهب العالم الحقيقي القائم، بقدر ما ترهب العالم الميتافيزيقي المركزي الذي شكله المخيال الغربي، وهندسته استراتيجياته الاستشراقية والعولمية على مدى قرون، ولن يسمح هذا المركز الاستقطابي الذي طالما عادى وانتصر على

كل العقائد والدوغمائيات، أن تأتي عقيدة مهما اتسع معتقوها، وتنسف مشروعه العالمي الأثير، ولذلك فهذه العقيدة الشرقية تمثل الإرهاب الحقيقي لكل مفكري الغرب المنتصر بأوهام مركزيته ومنهم فوكوياما ومن سار في دربه من مفكري الغرب والعرب المهتمون بالعولمة الذين تفطنوا لانكشاف المشروع الاستشراقي فاستبدلوه بمصطلح الدراسات الشرقية، دون تغيير منهجه وآلياته البيداغوجية والمعرفية والفكرية.

و على الرغم من أن رمي العقائد المعادية لفكرة المركزية الغربية المنتصرة بالإرهاب كان الوسيلة الوحيدة لمطاردة المؤمنين بها والمتطرفين لها حول العالم، التي لقيت مساندة من الساسة والحكومات الشرقية، إلا أنها لم تنطل تماما على الشعوب التي ظلت نسبيا خارج الرقابة وضد هذه التبعية. فهل تكفي المبايعة الرسمية للشرق دون شعوبه لفكرة المركزية المنتصرة للغرب. أم أن الفكرة مجرد وهم بالمركزية الانتصار لما يجد له مسوغات تفرضه واقعا على العالم، وتوحد حوله الشعوب.

و هذا ما يستخلص من أطروحة فوكوياما التي تبدو مقصية للشعوب من خطابها ومكتفية بالرأي الرسمي للحكومات الموالية للغرب. دون أن تطمئن لطرحها هذا الذي يبدو أجوفا بصبغته الرسمية ومعزولا عن القواعد الشعبية لتلك الحكومات التي يتحدث باسمها.

خامساً- وهم النموذج الجاهز وهيمنة المُسَبَّق:

يرتبط النموذج الجاهز في الذهن بالتصورات المسبقة، التي تعيق تعرف حقيقة المنظور إليه، وفي موضوع الترائي بين الشرق والغرب لا تزال هناك هالة مثالية وأسطورية حول مفاهيم الشرق والغرب، «التي لا تزال تحوم في التصورات الميتافيزيقية والمثالية (...) حول القبلي واللاهوتي- الإيديولوجي في كون الإسلام هو عالم شرقي لا يمكن إرجاعه إلى تركيبة أخرى، ومختلف جذريا عن الغرب والمسيحية. وهذه الرؤى تغذيها التعاليم والمواقف الذهنية الجوهرانية والماهوية والمتصلبة (...) وأيضا التاريخانيةالوضعانية المتشبثة باستيهاماتها»[13].

و لعل هذا البعبع المخيف المتلبس بالعقائد الشرقية عموماً والإسلام خصوصاً، الذي يسكن المخيال الغربي، هو ما جعل مفكر أنثروبولوجي مثل كلود ليفي ستروس: يقول: «هناك أوربا أو حضارتها، وهناك العالم البدائي: أستراليا وإفريقيا وأمريكا. الهنود وحضارتهم شمالا وجنوبا، وهناك الإسلام الذي لا ينتمي إلى النموذج التقدمي الغربي، ولا إلى النموذج البدائي. إنه النظام الذي لا يتعايش مع غيره من الأنظمة إما أن يأكلها وإلا فلا يعيش معها أو يجاورها[14]».

أما هنري كيسنجر فيبني نموذجه الجاهز انطلاقاً من عملقة الولايات المتحدة اقتصاديا وتقزيم دول الشرق من العالم الثالث، باعتبارها غذاءً ومادة خاما لنمو الغرب ومن ورائها أمريكا، وسينتهي ذلك اللغط الشرقي كوجود مستقل عند إعلان سيطرة

قوة امبريالية واحدة هي الولايات المتحدة التي ستسعى كل دول العالم إلى حفظ أمنها وحراسة مصالحها، إن أرادت هذه الاخيرة البقاء، ولا وجود لخصم منازع من الشرق أو الغرب ينازعها سيطرتها الأحادية على العالم.[15]

و يتضح من صرخة الوجع من المعتقدات الشرقية التي يطلقها فرانسيس فوكوياما في نموذجه السالف، والتي تحاكي إلى حد ما نموذج ليفي ستروس الجاهز عن الإسلام،(ينظر عن نذير العظمة، مرجع سابق ص 65) وكذا هنري كيسنجر وحتى صاموئيل هانتنغتون صاحب فكرة حوار الحضارات، تعبر بجلاء عن مخاوف الغرب من قيام ما يخافه من أشباح الشرق فتدمر مشروعه الهش، كما تعبر من جهةٍ ثانية على ميل هذه المركزية والانتصار إلى الوهم المقدس رسميا والمكرس إعلاميا أكثر من رجاحته نحو إمكانية التحقق على أرض الواقع.

من شأن المواجهة بالنماذج الجاهزة بيننا وبين الآخر أن يقذف بعلاقتنا الحضارية إلى نوع من التصورات المسبقة وحوار الطرشان الذي لا علاقة له بأية ثقافة أو تحضر، بل قد يؤدي عكس ما هو مرجو حتى من الاستشراق نفسه أن يقضي على أية معرفة أو تثاقف وينقل العلاقة من الاختلاف إلى الخلاف والتناحر.

فهل من مبادرة تعيد قطار حوار التعايش شرق/غرب إلى سكته؟

لقد حاول محمد أركون أن يصحح المسار بدعوته إلى تدمير هذهٍ لاصور النمطية السلبية التي والأوهام المركزية التي يعتليها الغرب، ويزدريها الشرق معا، ونبذ التصورات المسبقة، فحسب هذه الدعوة الأركونية: «ليس الغرب هذا الطاغية المادي واللاأخلاقي والإلحادي، وليس الإسلام هذه الإيديولوجيا الأصولية اتي تثير المخاوف والرهبات. الأمر الذي نسج هذه التصورات السلبية والمعقدة والمتشابكة والإقصاءات المتبادلة، هو «استراتيجيات القوة»: (الهيمنة، احتكار الثروة، نظام عالمي أحادي القرار) التي تناهض «رهانات المعنى»: (القيم الثقافية، والإنسانية، الفكر الحواري، الاعتراف بالآخر)، فالمعنى والقوة يتنافسان بقدر ما يستبعد أحدهما الآخر»[16].

لكٍن يبدو أن الدعوة الأركونية هذه تحتفل بمصطلحاتها النظرية أكثر من قدرتها عمليا على إيجاد الفضاء والوسائل كي تتكرس على أرض الواقع بين القطبين، مع ما لمصطلحي: [استراتيجيات القوة] الغربية، و[رهانات المعنى] الشرقية، من بريق امتثالي ورنين أخاذ في آذان مفكري ومنظري الشرق والغرب.

سادساً: سبل المثاقفة:

1-الحوار المغلق

إن النجاح الذي يمكن أن يعزى للسيطرة الغربية هو تحويلها العالم إلى قرية صغيرة بفضل ثورة المعلوماتية ووسائل الإعلام والاتصال، حيث لم يعد الشرقي علٍى مبعدةٍ من الغربي من هذه الناحية، فصار تسويق الخطاب الغربي المنتصر أكثر رواجا وتأثيرا وقوة

عبر وسائله الإعلامية والإيديولوجية، فدس العديد أفكاره وخطاباته في الإعلام الشرقي الذي جعل الكثير من قنواته تابعة له مسوقة لأطروحاته، ومشاريعه الاستراتيجية.

و من ثم جعل التقدم العلمي الذي امتلكه الطرف الأقوى من التفوق التكنولوجي (بكل أسلحته)، معيارا للحضارة التي لم تعد تغير العالم بحجة الإقناع والمحاورة الثقافية، بقدر ما صارت تجبره إجبار القوي للضعيف على ذلك التغير العنيف، وتطرق بوابات بيوت الشرق بشدة لا يمكن صدها، حيث يوضع الطرف الأضعف أمام حلين لا ثالث لهما إما الاندماج في منظومة الطرف الأقوى، أو الانعزال عن سيرورة العالم الحي. الذي لا ينجد سوىمن والاه.

إن حوار الحضارات بمفهومه الجاري حالياً عديم التكافؤ، كونه يسير في اتجاه واحد، من القطب الغربي الأقوى إلى الأقطاب الشرقية الأضعف، خطاب سلطوي من طرف متفوق تجاه العالم الشرقي المستضعف، حوار آمر من السيد للخدم،ومن الراعي للقطيع، والكل يتغنى بنشيد الديمقراطية الحالم، مع أن الكل يفرق جيدا بين الديمقراطية التي تنمو في ظل الحريات، والديمقراطية المسيخة التي تنمو بعنف القوة والتسلط والإخضاع، كما تعلم كافة الدوئر الشرقية منها والعربية أن رتبة المواطن في الفكر الديمقراطي أرقى بكثير من لعبة القطيع والراعي التي تدار بين الشرق المتخبط في الفساد والحروب والأزمات، وبين الغرب الذي يرعى أمراء الفساد والحروب في الشرق، ويستخدمهم مادة ربحية لتسويق سياساته، دون أن يكف عن تلويحه براية الديمقراطية وأناشيدها العذبة في حوار، يحاول عبثا توحيد عالمين مختلفين قال عنهما روديارد كيبلينغ: «... إن الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقي هذان العالمان أبدا إلى أن تقف الأرض والسماء معا على مقعد محاكمة القيامة الإلهية العظيم»[17]. ومع ذلك يبقى الحوار القائم على الأقل في المستوى الثقافي عموما والإبداعي خصوصا والأدبي بصفة أخص.

2- الحوار المفتوح- المثاقفة بالإبداع:

في خضم حوار ثقافي قسري في المجال الأعلامي والاستراتيجي بين دول الضفتين الشرقية المغلوبة والغربية الغالبة، يجد الحوار الإبداعي في أدب الأمتين نوعا من التوافق والتعايش داخل الحروب القائمة في ديار الشرق بأيادي الغرب المصبوغة بالديمقراطية، ما أعلن منها وما لم يعلن.

يبرز أدباء العالمين -رغم عدم توافق ميزان الإنسانية ومفهوم الديمقراطية- ليتحدثوا في اعمالهم الشعرية والنثرية، وفنون قصصية ودرامية، ونقدية عن وضع إنساني موحد يعيشه الإنسان هنا أو هناك.. في خطاب ثقافي عرف فيه الإبداع الشرقي ازدهارا فنيا وفكريا جعله يتقاسم التفوق بينه وبين الإبداع الغربي وربما تجاوزه صنعة وأداءً في أحايين كثيرة. وهو ما جعل الحوار الثقافي بين القطبين يعرف نشاطا أكبر وتفتحا أكثر فاعلية على هذا المستوى.

يحـاول الأبـداع الأدبـي لدى الأمتيـن المتحاورتين ثقافياً، أن يهرب بالإنسـان من قبضة الظلم، ليتنفس بملء رئتيه كما يرى سارتر وطه حسين، وكما يريد له أن يكون كافة المتنورين من مثقفي العرب والغرب[18].

لنشـهد انتفاض العالمين العربي والغربي عند حدوث أي كارثة إنسـانية تسـبب فيها حـوار العولمـة وحروبهـا ومخلفـات الإمبرياليـة وعنـف حوارهـا بين الشـعوب، فقد كتب كثيـر مـن أدبـاء الغـرب عـن ثـورة الجزائـر، وانتفاضة الشـعب الفلسـطيني، والكـوارث الإنسـانية فـي آسـيا، والمعامـلات اللاإنسـانية للمهاجرين الشـرقيين في الغـرب. وبرز ما يسـمى أدب الهامـش الـذي تحدى فيـه الأديب الغربـي حكوماته وسياسـاتها، ومعاملاتها للأجانب عموما والوافدين من اللاجئين والمهاجرين الشرعيين وغير الشرعيين من بلدان الشرق والجنوب البائسين.

و قد شهد الأدب العربي مع الغربي تفاعلاً خلاقاً على في أدب المناسبات، والحروب والانتفاضـات، فـي أعقـاب مـا ترتب مـن نتائج كارثية على الإنسـان من تداعيـات النظام العالمي الجديد، وسياياته في الشرق والغرب.

فبـرز لنـا شـعر المهجـر، كمـا شـعراء التروبـادور فـي العصـر الحديـث، وامتزجـت صرخة سـميح القاسـم، مع آهات بابلو نيرودا، كما ذابت قرائح لفيف من الشـعراء العرب المعاصريـن فـي ذلـك الـدرب الحزين الذي اختطه قلم ت س إليوت فـي قصيدته الخالدة الأرض اليباب، والذي كان نموذجا حيا على تفاعل خلاق بين الشاعرين الغربي والشرقي فـي نكبـات العالـم الذي يتقاسـمان مآسـيه وكوارثه دون أية مزية أو أفضلية أو تسـلط ولعـل هـذا النمـوذج هـو مـا تتجلى فيه بصدق أرقى منابـر المثاقفة، حينما يتبـادل العلمان مشاعر الإنسان، فتؤثر مآسي الشرق في إبداع الشاعر الغربي، ويزلزل فن الشاعر الغربي كيـان نظرائـه فـي الشـرق فتسـتجيب قرائحهـم بخطـاب إنسـاني يهـدم الحـدود الوهمية والمركزيـات المزعومـة التـي تغـذي نهـم الساسـة، لترسـم عالما أكثر إنسـانية لا شـرق ولاغرب في قصائده المتآلفة الأنفاس والأرواح والقضاياالإنسانية أنّى كان موطنها

و علـى المسـتوى الكتابـة القصصيـة والروائيـة تواصـل هـدم المركزيـات والتخـوم المصطنعـة بيـن غـرب منتصـر وشـرق تابع، تمكن الروائـي في القطبين مـن أن يتوحدا، حتـى استحالت فـي نظـري ثنائيـة الشـرق/غرب أو الجنوب/ شـمال. فأنت اليـوم إذ تقرأ نصاسـرديا في الرواية أو القصة، دون النظر إلى مؤلف.. يصعب في كثير من الحالات تحديد موطن كاتبه، ومن المشهود بداية من القرن العشرين، أن الرواية الشرقية عموما والعربية خصوصا الحديثة العهد آن ذاك قد اسـتطاعت في وقت وجيز، أن ترسـخ تقاليد هذا الفن في إبداعاتها بمختلف اللغات، ولعل من العوامل التي ضيقت الهوة بين الكاتب الغربـي والشـرقي ظهـور تلـك الموجـة مـن روائيـي المسـتعمرات الغربية في شـرق العالم وجنوبه، يتقنون الكتابة بلغة الغرب بعد أن قرأوا تراثه وإبداعه في هذا الفن، في صورة، فرانتز فانون، وشينوآتشيبي، وكاتب ياسين ومحمد ديب، ومولود معمري وآسيا جبار..

وبدأت الرواية الشرقية بلغاتها المحلية تجتاح الإبداع العالمي: وصارت أكثر حصداً لجوائز هذا الفن من الرواية الغربية نفسها حيث بدأنا نلحظ صعود الرواية الفارسية، والباكستانية والكردية، أو ما تسمى رواية الأقليات.. التي اجتذبت إليها إصغاء وأنظار القارئ الغربي الساعي نحو اكتشاف ألوان الإبداع المدهش خارج حضارته التي غمرت حياته بالآلية، ويبدو أنه وجد ضالته في ما يكتبه الشرقي عن آلام الإنسان المشترك بالمفهوم الكوني.

و في جانب المثاقفة بالإبداع تبدو الهوة بين العالمي أكثر ضيقاً وانحساراً إن لم نقل بانعدامها في أحايين كثيرة، حينما يرتفع لدى الكتاب الحس الإنساني فتتلاشى المركزيات الاعتباطية والتصورات المسبقة والنماذج الجاهزة كما تتهاوى الأوثان الباطلة بعد التنوير. وإن كان هناك اختلاف لا ينكر بين الحضارتين إلا أن إمكانات تجاوزه نقديا وإبداعيا تبدو تبقى قائمة على الرغم من القطيعة المفتعلة على الصعد السياسية والاقتصادية.

سابعاً: ثقافة الاختلاف وتجاوز الأوهام - من أجل صناعة تاريخ مشترك

إن وجود الاختلاف-في العرف الأكاديمي في الدراسات الثقافية والحضارية- لا يعني بالضرورة وجود صراع بين المختلفين. لأن التاريخ الإنساني يحكي لنا عبر مساراته التراجيدية والدموية، بأنه تاريخ بشري مشترك، يشارك كل الأطراف في نسج فصوله وربط حلقاته المتماثلة، فهو تاريخ مشترك ومختلف في آن معا، مشترك «بقيمه الرمزية والطوباوية: (فضاء الذاكرة والمساحة الجغرافية)، ومختلف عبر التعارضات الإيديولوجية والثقافية، لكن الدرس الذي يمكن تعلمه من هذا التاريخ، هو أن «الاختلاف» (différence) الثقافي والتاريخي والعرقي والديني لا يعني مطلقا «الصراع» (différend) أو التناحر»[19].

ذلك أن إعادة قراءة سريعة لماضي صراع الحضارات، يمكن أن تلين التربة الإيديولوجية التي تصلبت وتحجرت رواسبها عبر قرون خلت، ولا شك أن العقلين الشرقي والغربي مع ما يرسمانه من صور نمطية جاهزة وتصورات عدائية مسبقة، فهما يشكلان في مخياليهما رغبة مشتركة في تفاهم مأمول لا يقوم على تفاهم المفترس مع الفريسة، بقدر ما يتأسس على لقاء حواري وقبول للمختلف في الآخر، دون رهبة أو توجس أو تحرز عدائي. فينتقل التعامل من النمط المخيالي الواهم الذي ساد بين العالمين لقرون، إلى النمط التعايشي في الواقع والتاريخ والميدان الذي يسمح بتوسيع رقعة الحوار، وتجاوز الجاهز من الأفكار المشوشة بالوهم واللامعقول، ولا يتحقق ذلك ما لم يراجع كل طرف بديهيات عقله الذي آن أن يتحرر من قيود الميديا والإيديولوجيا ويكتشف مفارقاتهما مع واقعه ومعارضتها لمأموله من هذا العالم.

الهوامش:

(1)– عمر كوش: أقلمة المفاهيم- تحولات المفهوم وارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص 139.

(2) – ينظر المرجع نفسه: ص 140-141.

(3)– فاطمة حسن عبد الفتاح: جهود العلماء العرب في روسيا في القرن التاسع عشر. مجلة الفيصل الثقافية، المؤسسة السعودية للتوزيع- الرياض، العدد312، ديسمبر 2003، ص 118-119.

(4)– عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقو- وجهة نظر، سلسلة دعوة الحق، عدد24، مكة المكرمة، رابطة العالم الاسلامي 1404، ص 15.

(5)– إدوارد سعيد: الاستشراق- المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة،2006، ص 45.

(6)– ينظر: محمد البشير مغلي: مناهج البحث في الإسلاميات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، 2002، ص 36-39.

(7)– ينظر المرجع نفسه: 37.

(8)– عبد الحليم عويس: مواجهة التحدي الاستشراقي من آفاق الدعوة الاسلامية في القرن الخامس عشر الهجري، أعمال الملتقى الالرابع عشر للفكر الاسلامي بالجزائر، سبتمبر 1980. منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ص 231.

(9)– نذير العظمة: من الاستشراق إلى العولمة، مجلة بونة للبحوث والدراسات، عنابة الجزائر، العدد الثالث، يونيو 2005، 48.

(10)– نفسه: ص نفسها.

(11)– ينظر فرانسيس فوكوياما: نهاية التريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي بيروت، تر، فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي. بيروت 2002، ص 102.

(12)- ينظر نذير العظمة المرجع السابق ص: 55.

(13) - محمد شوقي الزين: الذات والآخر- تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع. منشورات الاختلاف- الجزائر- ضفاف- بيرت، ط1، 2012، ص64.

(14) - نقلا عن نذير العظمة، مرجع سابق ص 61.

(15)– هنري كيسنجر، هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية، - نحو دبلوماسية للقرن العشرين، تر عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002، ص 266.

(16) – ينظر: محمد شوقي الزين، الذات والآخر، ص 65-66.

(17)– نقلا عن خير الله عصار، قراءة في مشروع اشرق الأوسط الكبير، مجلة بونة للبحوث والدراسات، مرجع سابق، ص 15.

(18)– ينظر: خالد محي الدين البرادعي: حركة الإبداع والتغيرات الكبرى في العالم، نفسه، ص 83.

(19)- محمد شوقي الزين: الذات والآخر، ص: 67.

الورشة العلمية

ورشة بقاعة المخابر بجامعة المدية

يوم الاثنين 08 ديسمبر 2014

الاستعمار وظاهرة الاستشراق في الجزائر

أ. كريم بوترعة / جامعة قسنطينة

مقدمة:

بعد الاتصال الثقافي بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي في الفترات الأخيرة من العصر الوسيط[1]، انتقل الاهتمام بالثقافات الشرقية من الهواية الفردية إلى المؤسسات البحثية الرسمية، خصوصا مع تأسيس المدارس المتخصصة في اللغات الشرقية وأكاديميات البحث[2] كما هو حال collège de France سنة1529 م لتدريس اللغة العربية أو الأكاديمية الفرنسية (Académie française) التي وضع أسسها الكاردينال ريشوليو (Le Cardinal Richelieu). ثم تأتي فترة لويس رابع عشر (Louis XIV)أما ما يصطلح عليه عصر التنوير أين بدأت أولى الإشارات أو الاهتمامات بالعالم الإسلامي عن طريق بعض المحاولات الأدبية لفهم أسباب اضمحلال وتراجع العالم الإسلامي. ومن خلال الرسالة التي بعث بها الطبيب الفرنسي فرانسوا برنيي (François Bernier) إلى الوزير الأول كولبار (Colbert) والتي أشار من خلالها إلى انحطاط العالم الإسلامي في آسيا لأسباب اقتصادية، تمثلت في احتكار البلاط للأراضي الزراعية كما لا ننسى محاولة كل من المفكرين مونتسكيو وفولتير، اللذان أشارا إلى العالم الإسلامي وأسباب سقوطه[3]. ومع نهاية القرن 18م شهدت فرنسا تأسيس المدرسة الوطنية للغات الحية (Ecole nationale des langues orientales vivantes)، عام 1795 واستعمال مصطلح الاستشراق ضمن المجلة الموسوعية الفرنسية (Magazine encyclopédique) سنة 1799م[4].

وبحلول القرن 19م اعترفت الأكاديمية الفرنسية بمصطلح الاستشراق سنة 1835م[5] وأصبح بذلك من أهم المؤسسات العلمية. وخلال هذا القرن أصبحت فرنسا من أهم القوى السياسية والاقتصادية في أوروبا وأصبحت تتطلع إلى مرحلة التوسع خارج القارة العجوز، وكان لها ذلك في الربع الثاني من القرن 19م، حيث نجحت في احتلال الجزائر سنة 1830م، وبدأت في استخدام الاستشراق كأداة لإنجاح مشروعها.

لقد أدى هذا الانتقال المتزامن مع تبلور صورة الآخر في الكتابات الغربية إلى وضع الأسس الأولى لما يعرف بالاستشراق الكلاسيكي الذي ارتبط أساسا بالتوسع الاستعماري الحديث، خصوصا مع بروز قوتين استعماريتين متنافستين هما بريطانيا وفرنسا[6].وتركت هذه الأخيرة بصمات فكرية واضحة بعد احتلالها للجزائر بداية

1- فاروق عمر فوزي، لاستشر ق و لتاريخ لإسلامي لقرون لأولى، لأهلية، 1998، ص137.

2- علاوة عمارة، در سات في لتاريخ لوسيط للجز ئر و لغرب لإسلامي، لجز ئر، ديو ن لمطبوعات لجامعية،2008، ص 45.

3- لمرجع نفسه، ص 8.

4- لمرجع نفسه، ص 8.

5- لمرجع نفسه، ص 8.

6- تعتبر لمدرسة لتاريخية لفرنسية من أهم لمد رس لإستشر قية، فقد لعبت دور هاما في صقل وإتمام أعمال لمستشرقين لأوروبيين. فتحية لنبر وي، لاستشر ق، لد ر لسعودية للنشر و لتوزيع، 2005.ص61..

من عام 1830، حيث أصبح البحث في ماضي المنطقة من أهم أوليات المؤسسات البحثية المساعدة ثقافيا للمشروع الاستعماري. لقد أدرج الإنتاج الضخم التي تركته في نسق فكري يعرف عند معظم الأكاديميين بالمدرسة التاريخية الفرنسية التي استهوت وألهمت عدد من الدارسين، وذلك من خلال دورها البارز في كتابة تاريخ الجزائر عبر مختلف مراحله، حيث ساهمت بقسط وفير في الإنتاج المعرفي من خلال الكتب والمقالات التي نشرت خلال فترة الاحتلال. ولهذا فإن معظم الدارسين أقروا بأن المدرسة التاريخية الفرنسية كانت أداة ووسيلة للحكومة الفرنسية في تحقيق مشروعها الاستعماري الذي كان يبرر وجوده بفكرة نشر الحضارة، وهذا ما لمسته في جل الدراسات الفرنسية التي كانت تروج في أغلب مواضيعها إلى أن فرنسا جاءت للجزائر بهدف تحضيرها[7].

البداية الأولى كانت من الإدارة العسكرية الفرنسية التي حاولت منذ الاحتلال معرفة حياة الجزائريين[8] من خلال إنشاء لجان الاستكشافات العلمية والمكاتب العربية، التي بفضلها استطاعت جمع المعلومات عن طريق التقارير والمنوغرافيات والمذكرات والملاحظات التي كانت تتسم بالسطحية والبساطة في معالجة تاريخ المنطقة. ثم بدأت في تسليط الضوء أكثر على الفترة الرومانية من خلال العمل الأثري الذي بفضله استطاعت إعادة صورة جغرافية المنطقة في الفترة الرومانية[9] وتوضيح صورة الطرق التجارية والعسكرية في القديم بفضل الألواح المكتوبة التي كانت منتشرة بكثرة في الجزائر[10]، الأمر الذي جعل الفترة الرومانية من أولويات البحث التاريخي، بهدف توضيح علاقة الرومان بالبربر من خلال تسليط الضوء على دورهم ومساهمتهم ضمن فلك الحضارة الرومانية، التي زالت وتلاشت بفعل الفتح الإسلامي في القرن 7م والهجرة الهلالية في القرن 5هـ/11م ما ترتب عنهما من اغتصاب لحقوق البربر المزعومة.

بالإضافة إلى التركيز والبحث عن أصول البربر ولغاتهم بعد أن أصبحت من أولويات مدرسة اللغات التي تبنت هذا البحث بهدف تسليط الضوء على تاريخ البربر بفضل مجموعة من المستشرقين أمثال روني باسي (René Basset)، وإيميل ماسكراي Emile (Masqueray)، الذي بفضله تمكن الاستشراق الفرنسي من معرفة التكوين الاجتماعي للبربر بعد أن أقام وتعرف عليهم في كل من الأوراس والقبائل ووادي ميزاب[11]. وحتى من خلال الشواهد الأثرية «القبور الجنائزية للدولمان والروايات القديمة» عملت المدرسة

7- Lavion, L’Algérie musulmane dans le passé, le présent et l’avenir, Paris, Challamel, 1914, p 18.

8 – أبو لقاسم سعد لله، تاريخ لجز ئر لثقافي 1830–1954، لمجلد لثالث، لجزء لسادس، بيروت، د ر لغرب لإسلامي، 2005، ص. 11.

9 Edmond Doutté, « L’œuvre scientifique de l’école des lettres d’Alger », Revue Africaine, 49 (1905), p. 440.

10 Capitaine Jugue, « L’œuvre des sociétés savantes algériennes et tunisiennes », Revue Africaine, 49 (1905), p. 367-368.

11 Augustin Bernard, « Emile Masqueray », Revue Africaine, 38 (1894), p. 357.

التاريخية الفرنسية على إبراز أن الجنس الذي عمّر المنطقة في الماضي نزح من أوروبا، وما الشواهد الأثرية إلا دليل على ذلك بهدف أجل إنجاح مشروعها الاستعماري. كما حاولت المدرسة التاريخية الفرنسية تسليط الضوء أكثر على الإسلام في الجزائر بفضل دراسات مستشرقيها في أواخر القرن 19م بمعالجة الفقه الإسلامي «المالكي والإباضي» والطرق الصوفية والممارسات الدينية والشعائر المتميزة بتعارضها مع الإسلام، كما ركزت على «إسلام البربر» الذي كان في أغلب كتابات الدارسين الفرنسيين سطحي، حجتهم في ذلك أنهم لا يزالون يطبقون «القانون أو العرف» في حل مشاكلهم.

إن غزارة الإنتاج التاريخي الفرنسي حول بلاد المغرب قد دفع ببعض الدارسين لتسليط الضوء على واقع الكتابة التاريخية الفرنسية، والأدوات التي بفضلها تمّت كتابة تاريخ الجزائر عبر حقبه التاريخية، وأهمها كانت لناصر الدين سعيدوني في مقال نشره تحت عنوان «الدراسات التاريخية في الجزائر بين الأمس واليوم»، حتى وإن كان يعالج فترة متأخرة (الفترة العثمانية) إلا أنه أشار إلى واقع المدرسة التاريخية الفرنسية وإنتاجها المعرفي، خلال فترة الاحتلال الذي كان موجّها من طرف الحكومة الفرنسية[12]، ثم دراسة أبو القاسم سعد الله في كتابه «تاريخ الجزائر الثقافي»، حيث أعطى بعض العينات لأهم الحقول المعرفية التي ركّزت عليها الدولة الفرنسية والاستشراق أثناء فترة الاحتلال، كالدين الإسلامي ومؤسساته والجانب الإثنوغرافي، هذا بالإضافة إلى كتاب محمد ساحلي «Décoloniser l'histoire» الذي جاء بعد الاستقلال، محاولا فيه إبراز الكيفية التي عالجت بها المدرسة التاريخية الفرنسية تاريخ الجزائر، بعد أن وجّهت وركّزت على المجد الروماني لإهمال الفترات الأخرى، مع إعطاء الشرعية لاحتلالها الجزائر، بدافع أنها تحمل شعار الحضارة[13]. وفي هذا السياق جاءت دراسات علاوة عمارة الذي حاول من خلالها إبراز الكيفية التي عالجت بها المدرسة التاريخية الفرنسية الحضارة الإسلامية التي كانت في أغلب كتاباتهم السبب في تراجع منطقة المغرب بفعل حدثين أساسيين هما الفتح الإسلامي والهجرة الهلالية[14].

كما ساهمت الباحثة الجزائرية نبيلة أولبصير التي تشتغل كأستاذة محاضرة بجامعة بواتييه (Université de Poitiers) بفرنسا في دراسة الاهتمام الفرنسي بالتراث الأثري الجزائري وتوظيفه لخدمة الإيديولوجيا الاستعمارية. وقد قامت بنشر عدد من الدراسات تركزت بالأساس حول الاستكشاف الأثري الفرنسي للمعالم التاريخية الجزائرية، من

12 ناصر لدين سعيدوني، « لدر سات لتاريخية في لجز ئر بين لأمس و ليوم»، ورقات جز ئرية، در سات وأبحاث في تاريخ لجز ئر في لعهد لعثماني، بيروت، د ر لغرب لإسلامي،2000م، ص 11.

13 Mohamed Sahli, Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb, Paris, Maspero, 1965.

14 علاوة عمارة، « لهجرة لهلالية وإشكالية نحطاط حضارة لمغرب لإسلامي لوسيط: قر ءة في نقاش تاريخي» مجلة لآد ب و لعلوم لإنسانية، 4 (2004)، ص 31-75.

خلال تتبع تقارير البعثات المرسلة لهذا الغرض[15].

فباستثناء بعض الدراسات العامة التي ركزت على الكتابة التاريخية الاستعمارية المغطية للفترتين الرومانية والحديثة، لم تحظ الفترة الإسلامية الوسيطة بالمعالجة الشاملة، إذا ما استثنيا كتابات علاوة عمارة أو تحليلات عبد الله العروي. ومن هذا المنطلق جاءت دراستي التي حاولت من خلالها تسليط الضوء على واقع الكتابة التاريخية «الإنتاج المعرفي» للمدرسة الفرنسية خلال القرن 19م والربع الأول من القرن 20م، وكيف سعت فرنسا بعد إخضاع الجزائر عسكريا وسياسيا، إلى إخضاعها حضاريا وثقافيا، خاصة وأنها كانت ترى في نفسها متفوقة حضاريا وعلى درجة عالية من التطور الاجتماعي والسياسي، وكيف بدأت في توجيه الدراسات من أجل معرفة هذه المنطقة.

لمعالجة الموضوع، قمت بتتبع عدد لا بأس به من الإنتاج التاريخي والفكري للمؤلفين والعسكريين الفرنسيين الذين اهتموا بالكتابة التاريخية سنوات بعد احتلال القسم الشمالي للجزائر، وبدأ بذلك توجه تاريخي جديد يظهر في الأفق من خلال المؤلفات والمقالات التي أصبحت تكتب عن تاريخ الجزائر في مختلف مراحله على يد مجموعة كبيرة من الكتاب والمترجمين، تعددت قيمة كتاباتهم. وكان الإنتاج غزير ومتنوع خلال القرنين 19م و20م لأن الجزائر أصبحت من أولويات وخصوصيات العلوم الفرنسية[16]. إن دراسة هذا الإنتاج مكن الباحثين من تمييز على الأقل اتجاهين أو جيلين رئيسيين ساهما في الكتابة والدراسة، شكلا مصدرا مهما لدراستي المتواضعة.

فالجيل الأول مثله الرحالة والكتاب والمترجمين لدى المؤسسة العسكرية، وكانت مساهمتهم عبارة عن مذكرات شخصية وروايات شفوية لبعض الرحالة الذين تنقلوا عبر مناطق الجزائر وكذلك الجنود خلال حملاتهم العسكرية والتي اعتمدت على عنصر الملاحظة وتسجيل روايات سكان المناطق وتقارير رسمية لبعثات علمية رسمية وجهتها الحكومة الفرنسية لدراسة بعض المناطق من الجزائر كالبعثة العلمية التي أوفدتها إلى

15 Nabila Oulebsir, « La découverte des monuments de l’Algérie. Les missions d’Amable Ravoisié et d’Edmond Duthoit, 1840-1880 », Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 73-74 (1996), p. 57-76 ; id., « Discours patrimonial et création architecturale », Khadda (Naget) et Siblot (Paul) (éd.), Alger, une ville et ses discours, actes du colloque de Montpellier, 6-8 avril 1996, Montpellier, Université Paul Valéry-Montpellier III, 1996, p. 131-154 ; id., « La définition du paysage architectural dans les expéditions scientifiques de Morée et d’Algérie », Bourguet (Marie-Noëlle), Nordman (Daniel), Panayotopoulos (Vassilis), Sinarellis (Maroula) (éd.), Enquêtes en Méditerranée. Les expéditions françaises d’Égypte, de Morée et d’Algérie, Actes de colloque, Athènes-Nauplie, 8-10 juin 1995, Athènes, Institut de Recherches Néohelléniques/F.N.R.S., 1999, p. 293-314 ; id., « Rome ou la Méditerranée ? Les relevés d’architecture d’Amable Ravoisié en Algérie, 1840-1842 », Bourguet (Marie-Noëlle), Lepetit (Bernard), Nordman (Daniel) et Sinarellis (Maroula) (éd.), L’Invention scientifique de la Méditerranée. Égypte, Morée, Algérie, Paris, Éd. de l’EHESS, 1998, p. 239-271.
16 - Sahli, op. cit., p.11.

منطقة القبائل خلال سنوات 1840-1841و1842م التي ركزت عملها على طرق التجارة وجغـرافية الجزائـر والبنيـة الاجتماعية التي سـجلها القـادة العسـكريون والمدنيون([17])، وتميـزت بالطابـع الكلاسـيكي الـذي يعتمـد علـى عنصـر الروايـة الشـفوية والملاحظة الميدانيـة، ومـع نهايـة القـرن 19م بـدأت تظهـر فـي الأفـق دراسـات أكثر جديـة وتعمق، لاعتمادها على المصادر التاريخية العربية والمغربية، بالإضافة إلى ظهور علوم مساعدة، كعـلم اللسـانيات (Linguistique) وفقه اللغة (Philologie) وعلم الآثار[18](Archéologie)، وكذلك المجلات الاستعمارية التي تهتم بالتاريخ كالمجلة الإفريقية (Revue africaine) التـي كانـت تصدرها الجمعيـة التاريخية الجزائرية، و«مجموع الجمعيـة الأثرية لمقاطعة قسـنطينة (Recueil et notices de la société archéologique de Constantine)، ولكن أهم عامل ساعد على توجيه الكتابة هي الترجمة التي قام بها عدد من المستشرقين الأوائل أمثال دو سـاسـي Silvestre de Sacy 1758)-(1838 وكاترمير Quatremère (1782-1852) الذيـن مهـدوا الطريـق لمجموعة من المترجمين العسـكريين كـ:بربريجر Berbrugger وبرينيي (Brensier) شـربونو (Cherbonneau) وخاصة البارون دوسـلان(Le Baron Mac Guckin de Slane 1801-[19](1878، الـذي ترجـم القسـم الثالـث من كتاب» العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» لـعبد الرحمٰن ابـن خلدون، الذي أصبح أهم مصـدر لكتابة تاريخ الجزائر خلال القرنين 19م و20م، حيث ساهم كثيرا في توجيه المدرسـة التاريخية الفرنسية، بعد أن تم توظيفه لتبريـر وإعطـاء تفسـيرات جديدة تخص الفترة الإسـلامية وعلى وجـه الخصوص الهجرة الهلالية إلى بلاد المغرب[20]. هذه بعض العوامل التي ساعدت نوعا ما على تجدد الكتابة الفرنسـية من خلال مسـاهمة بعض المؤرخين خلال هذه الفترة أمثال أرنسـت مارسـيي (Ernest Mercier)الذي أصدر بعض الدراسـات التي اسـتفدت منها بشـكل مباشـر في معالجـة الموضـوع منهـا: «تاريـخ اسـتقرار العرب بإفريقيا السـاحلية» الصـادر عام 1875 و«تاريخ افريقيا السـاحلية منذ الأزمنة الجد بعيدة إلى غاية الفتح الفرنسـي». كما ظهر في نفس الفترة كتاب شامل آخر لهنري فورنال (Henri Fournel) تحت عنوان «دراسة حول فتح العرب لإفريقيا».

لقد سـاهمت المؤسسـة العسـكرية من خلال الكتاب والمترجمين والأطباء والصيادلة الهواة على وجه الخصوص في دراسـة تاريخ الجزائر[21]،عن طريق الحفريات التي شـملت شمال الجزائر خلال النصف الثاني من القرن 19م، والمقالات والدراسات التي تنشر في المجـلات التاريخيـة كالمجلـة الإفريقيـة، بالإضافة إلـى جمع الكثير مـن المخطوطات

17 – ناصر لدين سعيدوني، لمرجع لسابق، ص 11.

18 – فتحية لنبر وي، لمرجع لسابق، ص،104

19 – لمرجع نفسه، ص107.105.

20 - Sahli, op. cit., p. 76.

21 - Narciss Faucon, Livre d’or de l’Algérie, Paris, Challamel, t. 1, p.18.

والمصادر التي كانت النواة الأولى لمكتبة مدينة الجزائر. وحاولت قد الإمكان الاستفادة من هذه المادة الغنية في دراسة موضوعي. وما يلاحظ على هذا الجيل أنه وضع اللبنة الأولى للمدرسة التاريخية الفرنسية عن طريق مساهماته المتمثلة في الترجمة والدراسات وأعمال الأثريين الذين ركزوا على الماضي الروماني للمنطقة وجعلوا الفترة الإسلامية هامشية، إضافة إلى إبراز دور فرنسا الحضاري فهم يفتخرون « بفرنسا على أنها حاملة مشعل الحضارة، ووريثة روما على الأراضي الإفريقية»[22]. وتركت أسماء كل من أرنو (A. Arnaud)، وفيرو (Ch. Féraud) ورين (L. Rinn) وبربريجر (A. Berbrugger)، وكات (E. Cat)، ودوما (Daumas)، وكارات (Carette)، بصماتها في الدراسات التاريخية. ومع مطلع القرن 20م ظهر جيل ثان أكثر قدرة على التعامل مع النصوص التاريخية، أغلبهم أساتذة جامعيون وباحثون مختصون[23])، عملوا على توسيع مجالات بحثهم التاريخي عن طريق معالجتهم لمواضيع جديدة تخص الفترة الإسلامية كالدراسات التي شملت الفن والعمارة والاقتصاد والدين الإسلامي، بالتركيز على الطابع البربري للمنطقة من خلال مساهمة هذا العنصر إبان الفترة الوسيطة وخاصة العصر الحمادي، وجاء هذا التوجه الجديد من خلال مساهمة بعض الأثريين كالجنرال دوبليي (Le Général de Beylié) الذي أصدر كتابا عنوانه «قلعة بني حماد عاصمة بربرية لإفريقيا الشمالية خلال القرن 11م» سنة 1909م، بالإضافة إلى دراسات كل من جورج مارسي (Georges Marçais) وإميل فليكس غوتيه (Emile-Félix Gauthier) التي من خلالها ساهموا في إعطاء صورة عامة عن تاريخ بلاد المغرب خلال الفترة الإسلامية [24]. وقد قمت بتوظيف القسم الكبير من هذا الإنتاج في معالجة الموضوع.

العسكريون وتطور الكتابة في المرحلة الأولى لاحتلال الجزائر

في الحقيقة أن الاستشراق الفرنسي كان قد شهد في الربع الأول من القرن 19م تطورا كبيرا من خلال إنشاء المجلة الأسيوية سنة 1822م التي تعد الانطلاقة الكبرى للاستشراق[25]، من خلال اهتمام هذه المجلة بالحضارة الإسلامية، حيث ركزت اهتمامها على الأدب والتاريخ والجغرافيا واللغة العربية.

ومباشرة بعد احتلال الجزائر شرعت مجموعة من الفرنسيين الهواة في كتابة تاريخ الجزائر عبر مراحله التاريخية، وفي الواقع أن فرنسا كانت تجهل تقريبا المنطقة، ولكن سرعان ما اهتمت بماضيها. معتمدة على ما كتب من قبل وبدأت توجه وتركز اهتمامها بالماضي الروماني من خلال تقارير وكتابات الجغرافيين والرحالة الذين زاروا المنطقة خلال القرن الثامن عشر أمثال Shaw وBruce وPeysonnel وDesfontaine .

22 - Sahli, op. cit., p. 138.

23- ناصر لدين سعيدوني، لمرجع لسابق، ص، 10.

24 - علاوة عمارة، لمرجع لسابق، ص، 11.

25 - أحمد سمايلوفيتش، فلسفة لاستشر ق، لقاهرة، د ر لفكر لعربي، 1998ص 81.

وبما أن فرنسا قد شهدت تحولات سياسية واقتصادية هامة، فقد جاء الاستشراق ليعبر عن مدى تفوق الحضارة الغربية وفق النظرة المتميزة بالنزعة المستعلية نتيجة الازدهار الاقتصادي[26]. إن عملية الاحتلال فتحت فضاء ومجالا جديدا للحضارة الفرنسية من أجل أن تتوسع العلوم خاصة بعد إنشاء اللجان العلمية (Les comités scientifiques[27]).

من هذا المنطلق بدأت المحاولات الأولى لكتابة تاريخ المغرب الأوسط من خلال تاريخ بلاد الغرب عامة، لأنه من الصعب دراسة تاريخ الجزائر الوسيط منفصلا، لأن الأحداث مترابطة جغرافيا وتاريخيا مع بعضها[28].

كانت هذه الكتابات الأولى في شكل مذكرات شخصية وتقارير رسمية وروايات شفوية سجلها القادة العسكريون والحكام، قصد التعرف على واقع الجزائر من خلال المشاهدة والملاحظة أثناء الحملات العسكرية[29]، إلا أنها لم تخل من القيمة التاريخية.

من خلال هذه المحاولات الأولى للكتابة الفرنسية لتاريخ الجزائر الوسيط، يمكن رصد كتابات متفاوتة من حيث الطرح والمعالجة لأهم المراحل التاريخية.

تقارير البعثات العلمية

إن الاحتلال الفرنسي للجزائر لم يكن الهدف من ورائه إلا العنف، بل كان فضاء ومجالا جديدا لفرض التبعية على سكان الجزائر لبلده منقبا في التاريخ عما يبرر به تواجده بعد غزوه للبلاد، حيث أن هذه العملية قد فتحت نافذة جديدة للحضارة الغربية وفتح آفاق لنشر الثقافة الفرنسية[30]. وبناء على هذا جاء البحث العلمي في الجزائر مباشرة بعد الاحتلال عن طريق تنصيب للجان العلمية[31] (Les comités scientifiques)، فقد قامت السلطات الفرنسية بالجزائر بإعطاء الأوامر لهذه الفرق بالبحث والتنقيب على جميع المستويات، وقد كانت تتكون من مجموعات كبيرة من الأثريين والمؤرخين، والجغرافيين، واللغويين، والأنثروبولوجيين وحتى علماء الجيولوجيا والنبات، فالهدف كان جمع كم هائل من المعلومات عن الجزائر، التي تخص جزء من ماضي المغرب الأوسط[32]. فقد أشار بوري دوسان فنسان Bory de Saint Vincent في ملاحظته حول اللجنة العلمية سنة 1838م أنه يجب إرسال علماء متخصصين ذوي مهارات كبيرة في استعمال اللغة العربية لأنها أداة مهمة للبحث عن تاريخ بلاد البربر[33]، لأنه حسب رأيه أن

26 – علاوة عمارة، در سات، ص 35.

27- S. Furnari, Voyage médical dans l’Afrique septentrionale de l’ophtalmologie, Paris, 1845, p. 1-17

28- Rozet Carette, .Algérie, Paris, 1846. p. 368.

29.- ناصر لدين سعيدوني، لمرجع لسابق، ص 10

30- S. Furnari, op. cit, p. 3-5.

31- Ibid., p. 4.

32-Bory de Saint-Vincent, Note sur la commission exploratrice et scientifique de l’Algérie, Paris, Conssom, 1838, p. 1.

33- Ibid., p.5.

الذين كتبوا واهتموا بتاريخ الجزائر يجهلون اللغة العربية وليسوا على علم كاف لكي يعطوا صورة واضحة للماضي، لأنهم كتبوا بطريقة عامة في شكل روايات وقصص[34].

كما شجعت الإدارة الفرنسية ذوي الميول التاريخية والأثريين للاهتمام بالماضي من خلال البحث عن المخلفات والآثار الرومانية وغيرها[35]، من أجل توضيح صورة الجزائر عبر الحقب التاريخية. كما أشار إلى أهمية دراسة المناخ والسطح ومدى تأثيرهما في تطور الإنتاج، وكيفية تأثيرهما على الإنسان[36]، وهل هناك ارتباط بين الاستعمار المتعاقب على هذه المنطقة مع طبيعة الأرض. لكن أهم الملاحظات التي قدمها وأشار إليها هي ضرورة إرسال فرق متخصصة في علم اللغة (la philologie) ضمن البعثات العلمية من أجل البحث والتنقيب عن الكتب والمخطوطات وحتى العناوين من أجل وضع خطوط رئيسية أو رسم ماضي الجزائر العريق[37].

أما كرات ووارنيي (Carette-Warnier) فقد قاما بنشر تقرير للبعثة العلمية وكان يخص وصف وتقسيم الجزائر Description et division de l'Algérie في الفترة المتأخرة (العثمانية) في محاولة منهم لفهم المنطقة، فالدراسة جاءت عامة، مست المناطق الجغرافية والطبيعية والسياسية والإدارية للجزائر من خلال المقاطعات الثلاث[38]

هذا ما اعتمدت عليه فرنسا في الجزائر، حيث جعلت من قسنطينة، والجزائر ووهران عواصم لمقاطعاتها الإدارية فيما بعد. ثم ركزوا دراستهم الخاصة على القبائل من حيث مساهمتها في التسيير الإداري والسياسي للجزائر، حيث قسمت القبائل البربرية والعربية في الجزائر إلى ثلاثة مجموعات: قبائل إماراتية، فدرالية، إدارية[39] . كما توجد قبائل تنتمي إلى أسر سلطوية ذات امتيازات، ومن خلالها تتحد وتلتف من حولها القبائل الأخرى، بسبب ثقلها وتأثيرها الديني والاقتصادي.[40] كما أشار وارنيي وكرات إلى وجود قبائل اتحادية حسب تعبيره، أي أنها قبائل متحدة في أسرة واحدة وموحدة وقد تعطي شكل أمة صغيرة وتتمتع ببعض المزايا السياسية كالتسيير لبعض المناطق، خاصة في مناطق القبائل الصغرى والكبرى.[41] أما القبائل الدينية المرتبطة بالزوايا، فقد أشار إلى وجودها وتمركزها خاصة في المنطقة الغربية[42] وما لها من نفوذ على القبائل، من خلال الشخصيات الدينية والزوايا، أما المنطقة الشرقية فلا توجد بها القبائل الدينية بل تنتشر فيها القبائل المرموقة (Les familles nobles).

34- Ibid., p., p. 5.
35- Ibid., p. 10.
36- Ibid., p. 10.
37- Ibid., p. 11.
38- Carette- Warnier, Description et division de l'Algérie, Alger, Hachette, 1847, p. 12.
39- Ibid., p.17.
40- Ibid., p. 18.
41- Ibid., p. 19.
42- Ibid., p. 35.

فهذه المحاولة أو الدراسة جاءت من أجل تحديد وفهم صيرورة النظام القبلي الذي كانت عليه الجزائر، حيث أنها منطقة تفتقر حسب رأيه لعنصر الأمة، بل في شكل قالب قبلي محض ولا بد من معرفة تكوين هذه القبائل ومدى تأثيرها داخل هذا المجتمع ومن ثمة محاولة فهم تركيبة المجتمع لتسهيل السيطرة على الوضع في الجزائر، وكيفية تسيير شؤون البلاد والعباد.

في سنة 1849 صدرت دراسة تخص منطقة القبائل لـ كرات (Carette) الذي يعد من أهم الأعضاء في البعثات العلمية التي أرسلتها فرنسا إلى مختلف المناطق، حيث أشار إلى أن الهدف من هذه الدراسة قد تمحورت في ثلاثة اتجاهات رئيسية وهي معرفة السطح ثم مظاهر العمل والمبادلات التجارية ثم الأوضاع السياسية لمنطقة القبائل والعلاقات الاجتماعية فيما بينها[43]. ويعتبر هذا العمل من أهم الأعمال التي ساعدت فيما بعد الكتابة التاريخية الفرنسية، لأنه قام بعملية مسح للمنطقة حيث أشار إلى اللغة البربرية القديمة التي اندثرت، ثم تطرق إلى تكوين القبيلة وكيفية تعيين قائدها عن طريق الانتخاب الذي لا يقصي أحدا من السكان[44]، ثم التنظيم القبلي الفريد من نوعه حسب رأيه، الذي يتسم بالديمقراطية، وأن المجتمع البربري مقسم إلى ثلاثة مستويات، أرستقراطي وديني وديمقراطي[45]. وهذا ما يدل على مدى تحضر هذا الشعب عن باقي الأجناس الأخرى كالعرب.

كما شملت دراسته الدافع الاقتصادي، حيث أشار إلى أنه يتوجب على فرنسا أن تبسط نفوذها على المنطقة الصحراوية لأنها ذات طابع تجاري[46] محض وهذا من خلال التبادلات التجارية مع المناطق الجنوبية المجاورة عن طريق القبائل البربرية والعربية التي تقطن الصحراء. ومن مصلحة فرنسا في الجزائر يتوجب عليها الاهتمام بمنطقة القبائل، لانتشار الحرف الصناعية بها[47]، وطبيعة البربري الاجتماعية، لأن حسب رأي كرات البربر يختلفون عن العرب في عاداتهم وتقاليدهم الاجتماعية والسياسية، وهذا من خلال التنظيم القبلي الذي يعتمد على مظهر الانتخاب، هذا الأخير منعدم وغير معروف لدى العرب، بالإضافة إلى ما تحمله هذه المنطقة من ثروات وورشات للصناعة فهذا دليل على أنه عنصر فعال اجتماعيا[48].

ومع نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي(19م)، ودائما مع الطبقة العسكرية التي لقيت التشجيع والتحفيز من السلطة الاستعمارية في الجزائر، بدأت

43- E. Carette, Exploration scientifique de l’Algérie. Etudes sur la Kabylie proprement dite, Paris, 1849, p. 6.
44- Ibid., p. 15.
45- Ibid., p. p. 14.
46 -Ibid., p. 11
47- Ibid., p.12.
48 - Ibid., p. 16.

تتضح ملامح كتابات جديدة تخص الجانب الاجتماعي لتلك الفترة، إلا أنها كانت لها أبعاد وتأثير على الكتابات التاريخية فيما بعد وأهم من مثل هذا الاتجاه القائد العسكري دوما (Daumas) الذي استطاع أن ينشر عدد من المؤلفات التي تخص الجزائر وتركيبتها البشرية والاجتماعية والدينية والاقتصادية، من خلال كتاب صحراء الجزائر Le Sahara algérien الصادر عام 1845م والقبائل الكبرى La Grande Kabylie الصادر سنة 1847م، فقد حاول دوما من خلال هذه الإصدارات إعطاء صورة لواقع الجزائر، بهدف وضع السلطة الفرنسية في الجزائر على الطريق الصحيح، بأنه يلزم على فرنسا أن تفرق بين البربر والعرب[49]، وهذا ما نلمسه في كتابه La Grande Kabylie أين أراد أن يعطي دراسة تاريخية لهذه المنطقة، حيث ركز فيها على الروابط الاجتماعية والدينية لمنطقة القبائل بفضل تطرقه إلى ماضي المنطقة عبر مختلف الحقب التاريخية، بالتركيز على الفترة الإسلامية، التي وصفها بالعنف، بداية من القرن السابع الميلادي، حيث شهد المغرب الأوسط هجمة عربية عنيفة وكبيرة بقيادة عقبة بن نافع، دهمت في طريقها كل المناطق السهلية والهضاب وحتى المناطق الجبلية[50]، ثم تطرق «دوما» إلى شخصية موسى بن نصير الذي وصل إلى منطقة بجاية سنة 708م وقام بتقتيل البربر وأجبرهم على اعتناق الدين الإسلامي[51].

فقد صور دوما تاريخ منطقة القبائل خلال الفترة الوسيطة على أنه الأسوأ والأكثر تهميشا لفترة تزيد عن ستة قرون، وبحلول القرن 14م استطاع البربر أن يؤسسوا دويلات لتحقيق طموحاتهم الاستقلالية[52] . وعندما تطرق للإسلام في هذه المنطقة فقد تناول دوما الكيفية التي اعتنق بها البربر هذا الدين الجديد، مشيرا إلى العنف والقوة التي جعلتهم يعتنقون هذا الدين خوفا من القتل أو هروبا من دفع الجزية، ما جعل إسلامهم سطحيا كلبس البرنوس، ولكن تحت هذا اللباس الخارجي يوجد لباس بربري خالص، وهذه إشارة بأن البربر روحيا لم يعتنقوه ودليله أن البربر لا يعتمدون على القرآن الذي يعد بمثابة مصدر شريعة العرب المسلمين، بل يعتمدون على القانون والعرف البربري لحل مشاكلهم[53].

ومن هنا جاء تركيز دوما على منطقة القبائل، التي كانت ترفض الغازي وخاصة العرب المسلمين، وهذا ما نلحظه عندما يشير إلى أن هناك جدارا يفصل بين العرب والبربر[54]، ولكنهم يلتقون في نقطة الكراهية، حيث أن كل طرف يكره الآخر، فهم جنسان مختلفان من حيث البنية الجسمية وحتى من الناحية الاجتماعية، فالبربر شعب

49- M Daumas, La Grande Kabylie. Etudes historiques, Alger, Hachette, 1847, p. 75.
50- Ibid. p. 12.
51 Ibid. p. 13 -14.
52- Ibid. p. 77.
53- Ibid. p. 76 .
54- Ibid. p. 75.

متكتل، ويحب العمل إلى درجة التقديس.[55] من هنا يمكن القول بأن دوما حاول إعطاء طابع قومي وطني لمنطقة القبائل من خلال رفضها المستعمر العربي الذي استولى على المنطقة بعد القرن السابع الميلادي على حد زعمه. أشار دوما أنه تبعا لهذه المعطيات يتوجب على فرنسا أن تعيد النظر في سياستها في الجزائر، بالتركيز على العنصر البربري من أجل مصلحتها عوضا من العنصر العربي.

أما إصداره الثاني Le Sahara algérien. Etudes Géographiques, statistiques et historiques الصادر سنة 1845م، فهو عبارة عن كتاب يعتمد أساسا على الروايات الشفوية للجزائريين، حيث قام باستجواب حوالي ألف شخص من أجل معرفة أوضاع المنطقة المتاخمة لحدود الإدارة الفرنسية عن طريق التعرف على تجارة المنطقة[56] والقبائل العربية والبربرية التي تقطنها. فمن خلال دراسته الميدانية للمنطقة بأمر من السلطة الفرنسية في الجزائر، قام بالتعرف على المناطق الصحراوية المحاذية للمؤسسات الفرنسية في الشمال عن طريق تتبع وتحديد مراكز القبائل، واستيطانهم بالرجوع إلى الفتح الإسلامي والهجرة الهلالية[57] التي أرجعها من الأسباب الرئيسة في نزوح البربر نحو الصحراء، ثم كيفية الاندماج بينهم[58].

كما ركز على المذهب الإباضي في منطقة وادي ميزاب وأسباب نشأته في الشرق، ثم تطرق إلى اختلاف الميزابيين عن الأجناس الأخرى من حيث بنية الجسم ولون البشرة والشعر[59] ومدى انتشار الحقد بينهم وبين العرب الذي أرجعه إلى الصراع في المشرق على الخلافة والذي لا يزال قائما حتى هذه الفترة المتأخرة، ودليله أنهم قاموا بطرد نحو أربعين عائلة عربية[60] من منطقة وادي ميزاب بسبب الاختلاف المذهبي. ثم أشار دوما إلى أن من أولويات وطموحات فرنسا في المنطقة يلزم عليها أن تهتم بالبربر لما يحملونه من مزايا اجتماعية واقتصادية وحتى الدينية من أجل بقاء فرنسا في الجزائر[61].

المصادر العربية وتوجيه الكتابة التاريخية الفرنسية (1850-1900)

- ترجمة النصوص العربية المخطوطة

بدأت فرنسا بعد الاحتلال مباشرة في توفير كل السبل والوسائل من أجل تحقيق مشروعها الاستعماري وهذا من خلال دراسة هذه المنطقة الجغرافية، من خلال حصر الإمكانات البشرية والعلمية، لجمع أكبر ما يمكن من المعلومات عن الجزائر من

55- Ibid., p. 77.
56-Daumas , Le Sahara algérien, études géographiques, statistiques et historiques sur les régions au sud des établissements français , Paris,1845, p. 10.
57 -Ibid., p. 7.
58- Ibid., p. 8.
59- Ibid., p.52-57.
60- Ibid., p. 57.
61- Ibid., p. 58.

المذكرات والتقارير والبعثات العلمية، وحتى من خلال الحملات العسكرية[62] مركزة على التركيبة البشرية للجزائر والماضي التاريخي للمنطقة وكذلك دراسات تخص الدين واللغة، وقد تم فعلا إنجاز عدد كبير من هذه الدراسات وطبعها، ولكن ما يمكن الوقوف عنده أنها قد وجهت الدراسات للفترة الرومانية[63]، فقد كانت هذه المرحلة محل اهتمام جل المهتمين بسبب توفر المواقع الأثرية الرومانية، وسهولة قراءة الألواح، والمصادر اللاتينية التي تسهل على جمع وإعادة تركيب الماضي التاريخي والجغرافي لهذه الفترة. أما الفترة الإسلامية الوسيطة فقد أهملت وتناست بسبب صعوبة الوصول إلى المصادر العربية التي أرخت لهذه الفترة، وحتى بدافع الإغفال وجعلها فترة مهملة إراديا من طرف السلطات الفرنسية.

ولكن خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت الدراسات التاريخية الفرنسية في توجه جديد، بعد تسليط الضوء أكثر على الفترة الإسلامية من خلال الدراسات التي لاقت التشجيع والتحفيز المادي والمعنوي من طرف الحكومة الفرنسية في الجزائر، حيث شجعت المستكشفين والأكاديميين والعمال، الإداريين، والعسكريين، والأطباء وحتى المستوطنين [64]، من أجل إعطاء دفع جديد للدراسات التاريخية وحثهم على التنقيب والبحث عن المصادر التي تخص الفترة الوسيطة. لكن قبل هذا لا بد من الإشارة إلى العوامل التي ساعدت هذا التوجه الجديد وأهمها: دور الاستشراق والمستشرقين الفرنسيين وعلى وجه الخصوص البارون سلفستر دي ساسي (Silvestere Antoine Isaac de Sacy 1758– 1838)، الذي كان يعد عميد الاستشراق الأوربي في وزمنه، لما كان يحمله من علم ودراية واسعة باللغات الشرقية والعربية، وكذلك تأسيسه معهد اللغات الشرقية سنة 1795، بالإضافة إلى إنشاء الجمعيات العلمية مثل الجمعية الأسيويةLa) société asiatique) التي تأسست سنة 1822، والتي كانت تشجع وتهتم بالحضارة الشرقية وتعمل على البحث وإخراج الكتب والمخطوطات، فهذه عوامل ساعدت في وضع أرضية من أجل إعداد جيل من المستشرقين يهتمون بتاريخ الشرق وحضارته.

وبالفعل لقد أعطى دو ساسي دفع لهذه الدراسات من خلال تحضير الأرضية لأمثال المستشرق الإيطالي مثال أماري (Amari) والفرنسي دوبرسوفال Depercevel من أجل البحث وإخراج تاريخ العرب في المشرق وصقلية وإسبانيا' وخلال هذه الفترة ظهرت مجموعة من المترجمين العسكريين للجيش الفرنسي ساعدت في إثراء وتوجيه الكتابات التاريخية الفرنسية، بتشجيع من السلطات الفرنسية من أجل البحث ونشر المصادر العربية الإسلامية التي أرخت للفترة الوسيطة المغربية.

62 – ناصر لدين سعيدوني . لمرجع لسابق . ص 10

63 -René Basset, Documents géographiques sur l’Afrique septentrionale, Paris, Ernest Leroux, p. 01.

64- Gabriel Esquer, « La Société historique algérienne (1856-1956) », Revue africaine, 100 (1956), p.198.

فقد نجح الجيل الأول للاحتلال في لفت الانتباه إلى بعض المصادر العربية التي لها وزن كبير من حيث القيمة التاريخية، لما تحتويه من معلومات هامة ودقيقة، ومن بين الذين أشاروا إلى هذا نجد شولز (Schulz) سنة 1825 حيث نشر مقال حول أهمية تاريخ البربر لابن خلدون في الجريدة الأسيوية [65]،ومن هنا بدأت رحلة العلماء والمهتمين بالبحث عن المصادر[66] التاريخية والجغرافية التي تؤرخ لهذه المنطقة تحت إشراف وإدارة السلطات الفرنسية، خاصة في النصف الثاني من القرن 19م حيث أوفدت مجموعة كبيرة ممن لهم قدرات كبيرة ودراية واسعة في اللغة العربية في كل الاتجاهات، خاصة وأن فرنسا إلى غاية هذه الفترة لا تزال بعيدة كل البعد عن واقع تاريخ هذه المنطقة الحضاري وحتى الديني، لاسيما بعد أن تمكنت من الوصول إلى مناطق أبعد من خلال البعثات العلمية التي جعلت فرنسا تتفطن إلى ضرورة العثور على المخطوطات العربية، وخير دليل على ذلك إيميل ماسكراي (Emile Masqueray) الذي توجه نحو منطقة وادي ميزاب وروني باسي (René Basset) نحو منطقة ورقلة ووادي ريغ وفانيان (Fagnan) نحو وهران لجمع وجرد المخطوطات والإطلاع عليها[67].

ومن خلال هذا الجهد استطاع الفرنسيون الحصول على عدد كبير من المخطوطات والكتب التي لها صلة بتاريخ بلاد البربر، وبدأ نشرها، ومن بينها ما طبعه البارون دو سلان (Le Baron de Slane)سنة 1835 لجزء من كتاب «وفيات الأعيان» لابن خلكان، ثم رحلة التيجاني (1306-1309) الذي نشره روسو(M. Rousseau) في الجريدة الأسيوية 1853، وكتاب «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» للمقري الذي ترجمه قيومنقوس (Gayomgos) وغيرها من الكتب.

ومن أهم الكتب التي ساعدت فعلا في توجيه وإثراء الكتابات التاريخية الفرنسية كتاب « العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» لابن خلدون، الذي وصف بالكتاب المهم لدراسة الفترة الوسيطة المغربية[68] لما يحتويه من معلومات ووفرة المادة التاريخية[69]، التي ساعدت في تسليط الضوء على تاريخ المغرب الوسيط بعد أن كان مجهولا. ومن الأوائل الدين قاموا بنشره نجد نوال دوفارجي (Noel Desvergers) سنة 1841 ولكنه كان جزء خاص بتاريخ الدولة الأغلبية وصقلية[70].

ثم يأتي دور الشخصية البارزة في الاستشراق الفرنسي الكلاسيكي البارون دو

65- Mac Guckin De Slane Williams, Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale, Alger, 1852, vol. 1, p. LXIV

66- Ibid., p. LXIV.

67 - Bulletin de correspondance africaine, 1885, p. 15, 165,530.

68- Emile Félix Gautier, le passé de l’afrique du nord les siècles obscurs,paris,payot., p. 81.

69- Baron de Sane, op. cit. p. LXIII

70 -Histoire de l’Afrique sous la dynastie des Aghlabides, 1841.

سلان الإيرلندي المولد le Baron Mac Guckin de Slane Williams (1801-1878) الذي كان المترجم الرئيسي لجيش الاحتلال، ومن أبرز المجيدين للغة العربية في أوروبا[71]، ومن أهم المؤسسين للمؤسسة التاريخية الجزائرية[72]، فقد نشر سنة 1847م كتاب العبر لابن خلدون باللغة العربية، بأمر من وزارة الحربية الفرنسية بعد أن أعتني به وصححه.

لكن الفترة التي غيرت مجريات الكتابة الفرنسية تبدأ في النصف الثاني من القرن 19م مع البارون دو سلان الذي قام بعمل عظيم تمثل في ترجمة القسم الثالث من كتاب ابن خلدون إلى الفرنسية بأمر من وزارة الحربية، في الوقت الذي كان جل المؤرخين لا يجيدون اللغة العربية. وما يمكن قوله أن البارون دو سلان قام بتصحيح وتوضيح بعض الفقرات[73] التي كانت غامضة مع مراعاة المعنى الذي جاء في النص، وإضافة بعض المقتطفات والزيادات في شكل ملاحظات وتعاليق[74] من أجل توضيح النص للباحثين والقراء.

وبهذا العمل تمكنت المدرسة التاريخية الفرنسية للمرة الأولى من معرفة تاريخ المغرب عن قرب وخاصة الفترة الوسيطة التي كانت الحلقة المفقودة، بالرغم من أنهم حاولوا كتاباتها من خلال النصوص الإغريقية البيزنطية، أومن خلال علاقة جمهوريات جنوب أوروبا (التجارية) مع سواحل المغرب خلال الفترة الوسيطة، بواسطة أرشيف العلاقات التجارية والمعاهدات أو الحملات العسكرية. والأهم هو أن دو سلان قد قدم لأوروبا عموما وفرنسا على وجه الخصوص كتاب يشمل الفترة البيزنطية المتأخرة في بلاد المغرب، والتي تميزت بالعنف والفوضى وحتى الثورات[75] الاجتماعية، بسبب السياسة البيزنطية غير العادلة التي تقوم على التمييز العرقي والجنسي وفرض الضرائب[76] الباهظة على البربر، والتي أعتبرها دو سلان امتدادا لحركة الدوناتيين في القرن الرابع الميلادي. [77]

ثم تطرق إلى الفتح الإسلامي للمنطقة الذي تم عبر مراحل، ولكن أرجع أسباب نجاح هذا الفتح لسببين رئيسين : الأول: تمثل في ضعف الإدارة البيزنطية بسبب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية[78]، والثاني تحالف البربر مع العرب على أساس أنهم كانوا يرون فيهم وسيلة الخلاص من العبودية والمعاناة[79]. ثم تطرق إلى نقطة مهمة تمثلت في ثورة البربر على المسلمين الفاتحين في عهد عقبة بن نافع والتي أرجعها أساسا إلى إرهاقهم

71 -Narcis, op. cit., p. 68
72- Ibid., p.69.
73- De Slane,op,cit p.I
74- Ibid., p. I.
75- Ibid., p. XIX
76- Ibid., p. XIX
77- Ibid., p. XIX
78- Ibid., p. XIX
79- Ibid., p. XX.

بالفرائض أو الشعائر الدينية (كثرة الصلوات) والضرائب التي فرضت عليهم، فتحالفوا مـرة أخـرى مـع الروم ضد العرب وتمكنوا من هزمتهم، واسـتطاعوا أن يكونوا أسـيادا بإقامة مملكة بربرية حرة تحت راية كسـيلة[80] . ثم تطرق إلى دخول الفكر الخارجي إلـى المغـرب وبدايـة انتشـاره، بسـبب سياسـة الـولاة التي كانـت تعكس «جشـع وطمع» الحكام، فاسـتغلوا هذه الأفكار السياسـية ليثوروا ضد الولاة والسـلطة الأموية[81]، كما تطـرق إلـى باقـي أحداث مـا بعد عصر الولاة من قيام الدول البربريـة، ثم الهجرة الهلالية وما بعدها.

وما يمكن قوله هو أن دو سلان قد عرّف أوروبا وفرنسا بأهمية كتاب ابن خلدون، وهذا خلال القرن 19م، ولولاه لما تمكنت المدرسـة الفرنسـية والغربية من كتابة تاريخ المنطقة الذي كان مجهولا لديها. كذلك نعلم أن فرنسا تعرفت على ابن خلدون وهي في ذروة قمة الاستعمار، وبهذا فقد استطاعت أن تستفيد منه عن طريق توظيف فقرات مـن كتابـه، خاصـة مرحلـة الفتـح والهجـرة الهلالية لخدمة مشـروعها، في إعطـاء صورة للعرب على أنهم شعب غير متحضر وليست لديه قوانين تضبطه وتساعده على التحضر فهو عنصر مخرب أكثر منه مساعد على البناء، كل هذا لينالّوا من عقول البربر قصد التفرقـة بينهـم وبيـن العرب الذيـن «كانوا مغتصبين للأرض»، وخيـر دليل على ذلك هو أن وزارة الحربية هي من أمرت وأشـرفت بطبع هذا الكتاب، كما لا يمكن أن ننسـى ما قام به دو سـلان في هذه الفترة، حيث عثر على القسـم المغربي من كتاب جغرافية البكري الموسـومة بـ «المسـالك والممالك»، وعمل على طبعه ونشـره سـنة 1857م، وهو مصـدر لا غنـى عنـه لمـا يحمله مـن معلومات جغرافية هامة لأهم مناطـق المغرب. ولهذا كان كتاب البكري مصدر مهم لدراسة المغرب، بدليل أنه كان مصدرا رئيسيا لجل الذيـن كتبـوا عـن تاريخ المغرب في الفترة الوسـيطة وعلى سـبيل المثال: هنري فورنال (Henri Fournal)، وأرنسـت مرسـييه (Ernest Mercier)، اللـذان يعتبـران من المختصين الفرنسيين بتاريخ المغرب الوسيط خلال القرن 19م.

ما يمكـن قوله حول اهتمامات المدرسة التاريخية الفرنسية خلال النصف الثاني من القـرن 19م أنهـا بـدأت تبحث وتنشـر وتعتمد على المصادر النثريـة الأدبية والوصفية، من أجل رسـم المعالم أو الخطوط الرئيسـية لمنطقة المغرب في الفترة الإسـلامية. وهذا ما نلمسـه فيما بعد عن طريق أرنسـت مرسـيي في عدد من الدراسـات التي مسـت المغرب الإسـلامي باعتمـاده كليـا علـى كتاب ابن خلـدون وحتى البكري. والسـبب الذي جعل المدرسـة الفرنسـية تهتـم بالفتـرة الإسـلامية ربما يرجع أساسـا لجهل تاريخ هـذه الفترة، وكذلـك جهلهـا بالديـن الإسـلامي والمذاهـب الإسـلامية التـي دخلت المنطقـة وكيفية انتشـارها فـي فتـرة قصيرة. وكما أن فرنسـا قد وصلت في احتلالهـا إلى أبعد المناطق

80- Ibid., p. XX
81 -Ibid., p. XX.

الجنوبية، وقد بدأت تتعرف على أقليات دينية تختلف لغويا ودينيا كالمذهب الإباضي في الجنوب الذي كان بالنسبة للسلطة الفرنسية مجهولا. لهذا سعت للبحث والتنقيب عن المصادر العربية التي أرخت لفترة الفتح وما بعد الفتح، حتى تتمكن من معرفة الفترة والكيفية التي دخل بها هذا المذهب وحتى الإسلام نفسه.

الدراسات العامة والمنوغرافية الاجتماعية

في سنة 1861م نشر جورج فوازا (Georges Voisin) المعروف باسم إسماعيل إربان (Ismail Urbain) دراسة اجتماعية جديدة مختلفة من خلال دراسة وفهم ماضي المنطقة، من أجل إلحاق سكان الجزائر بالحضارة الفرنسية، وفق آليات اجتماعية واقتصادية. فقد تطرق للفتح العربي للمنطقة خلال القرن 7م بعد أن استطاعت الجيوش الإسلامية السيطرة على مصر توجهت نحو أقصى المغرب وهي متشبعة بالدافع الديني، وحبا في الغنيمة والنهب[82]، فالجيش الإسلامي قد قضى على جميع المقاومات المحلية[83]، ولكن سرعان ما اصطدم عند حدود إفريقية بمقاومة عنيفة وشرسة من الروم والبربر[84]، إلا أن الفتح كان عبارة عن حملات متقطعة، ولكن كل الفضل يرجع إلى شخصية عقبة بن نافع الذي فكر في الاستقرار وتنظيم المنطقة من خلال بناء مدينة القيروان[85]، وأرجع جورج فوازا هدف الحملات الأولى إلى جمع الغنائم والنهب وأخذ الأسرى، ونشر الدين الإسلامي، ولم يكن اهتمام السلطة المركزية أو حتى قادة الحملات بتنظيم المنطقة أو إلحاقها إداريا[86].

أما إسلام البربر فقد أرجعه لأسباب، من بينها انتشار المذهب الأريوسي الذي يتقاطع مع الدين الإسلامي في التوحيد[87]، كما حاول ربط الفكر الدوناتي الثوري ضد سلطة البيزنطيين بفكر الخوارج الذي كان حافزا للثورة ونيل استقلال البربر عن سلطة الخلافة باسم الدين[88].

ومن الأحداث الهامة التي غيرت مورفولوجية المنطقة اجتماعيا الهجرة الهلالية خلال القرن الخامس الهجري، التي لعبت دور هام في تغيير وجه المنطقة من خلال المواجهات العسكرية مع الزيريين[89]، التي ترتب عنها تخريب للمنطقة، بالإضافة إلى دخول الجحافل البشرية المتكونة من نساء وأطفال وحتى قطعان الماشية[90]. أما الشطر الثاني من الدراسة فقد خصصه جورج فوازا إلى قضية البربر والعرب وكيفية استمالتهم ودمجهم

82 - Georges Voisin, L’Algérie pour les Algériens, Paris, 1861, p. 19.
83- Ibid., p. 20.
84- Ibid., p. 20.
85- Ibid., p. 21
86- Ibid., p. 20.
87- Ibid., p. 21.
88- Ibid., p. 21.
89- Ibid., p. 23.
90- Ibid., p. 23.

في الحضارة الفرنسية، فالموضوع جدير بالأهمية خاصة وأن فرنسا كانت تعتبر نفسها وريثة روما في المنطقة[91]، وما يجعلها ملزمة بتطبيق سياسة اجتماعية عادلة من أجل دمج الأهالي. في البداية تساءل جورج فوازا عن إمكانية وجود تقارب بين البربر والعرب مع حضارة فرنسا[92]، ولكن الواقع كان يثبت دور السلطة العسكرية الفرنسية في إبعاد الأهالي[93].

في سنة 1862م أصدر جورج فوازا «إسماعيل إربان» كتابه الثاني الجزائر الفرنسية، الأهالي والمهاجرين، L'Algérie française, indigènes et immigrants الذي حاول من خلاله وضع أسس وآليات لتطبيق سياسة اجتماعية عادلة بين الأهالي والمستوطنين، من خلال القوانين الفرنسية التي تضبط العلاقات العامة. من خلال احترام الممتلكات الشخصية للأهالي.[94]

فهذه الدراسة جاءت بعد أن قام إسماعيل إربان بمراجعة ماضي المنطقة للوقوف على الحقيقة الاجتماعية للجزائر، والتي بدونها لا يمكن رفع معنويات الأهالي المهزومين، خاصة وأن فرنسا قد سيطرت على أرضهم وقبلت بهم ضمن وحدتها السياسية، مع احترام عاداتهم ودينهم[95]، من خلال الفصل بين الجانب الروحي والمادي بالنسبة للأهالي[96]، لأن عقيدتهم الدينية تتعارض مع قوانين فرنسا وهذا قد يحرمهم من حق المواطنة، لأن شعار فرنسا كان بدافع نشر الحضارة[97].

فماضي الشعوب الإسلامية يكشف للسلطة الفرنسية مدى تطور العقل المسلم في ظل الحضارة الإسلامية، عن طريق الإنتاج العلمي والفلسفي، الذي لم يكن يتعارض مع السلطة الدينية، ومن هنا يمكن أن تستخلص الإدارة الفرنسية إمكانية دمج الأهالي داخل أنظمة علمانية دون التخلي عن معتقداتهم، وبتوفير عدالة اجتماعية بين الأهالي والمستوطنين من طرف السلطة الفرنسية، لأنها الوصية على الشعب الجزائري[98].

91- Sahli, op. cit., p. 138

92- Voisin, op. cit., p. 137

93- Ibid., p. 138.

كان جورج فوز يطمح إلى دمج لبربر و لعرب دون لقضاء عليهم، لأن فرنسا بحاجة لهؤلاء لسكان في لقطاع لاقتصادي، ولهذ نبه لكاتب إلى ضرورة لاهتمام بالفئة لصغيرة من لأطفال لتحضيرهم، ومع مرور لوقت ستكسب فرنسا جيل جديد متشبع بأفكار لحضارة لفرنسية يعمل على ترسيخ قيم لحضارة لغربية، بعد زو ل فكر لمقاومة لذي ندثر مع آبائهم. ومن أهم لمؤسسات لتي قد تلعب دور كبير في دمج لأهالي ضمن لمجتمع لفرنسي هي لمؤسسة لعسكرية، بفعل لاحتكاك عن قرب بين لأهالي و لفرنسيين د خل لثكنة، لأن لمصلحة لمشتركة د خل هذه لمؤسسة قد تؤدي إلى لانصهار، كما يمكن ستغلال قطاع لزر عة و لصناعة لجلب لأهالي كيد عاملة، بضمان عد لة جتماعية وحرية ممارسة لدين لخدمة لمشروع لفرنسي.

94 - Ismail Urbain, L'Algérie française, indigènes et immigrants, Paris, 1862, p8.

95 - Ibid., p. 6.

96 - Ibid., p. 3.

97 - Ibid., p. 3.

98 - Ibid., p. 6-12.

وليتحقق مشروع فرنسا في الجزائر لا بد من سياسة اجتماعية واقتصادية ناجحة، عن طريق احتواء الجنسين مع بعضهم البعض، بخلق تنظيم إداري مثل ما هو في فرنسا، (نفس الحقوق والواجبات، احترام حرية المعتقدات، نفس المؤسسات الاقتصادية، نفس التقسيم الإداري)[99].

فقد حاول إسماعيل إربان لفت انتباه السلطة الفرنسية إلى ثلاث محاور أساسية، شملت الجانب الحضاري والديني والسكان، فقد ذكّر فرنسا بالرسالة الحضارية التي جاءت من أجلها للجزائر، للقضاء على النظام الاجتماعي الفاسد، وتحرير الأهالي ودمجهم داخل الحضارة الفرنسية[100]. كما أشار إلى الجانب الديني من خلال التطرق إلى «الماضي المجيد» للحضارة الإسلامية وفضلها الكبير على الحضارات الأخرى، خاصة وأن الإسلام «لم يكن ولن يكن جدار مانع لدمج الأهالي في حضارتنا» [101]. أما البربر السكان الأصليين فلم تتمكن الإدارة الفرنسية بحضارتها أن تدمجهم ضمن فلك الحضارة الغربية، بالرغم من أن الحضارة الإسلامية استطاعت في الماضي التّأثير فيهم باعتناقهم الدين واللغة، ما جعل المنطقة تتغير[102].

وخلال الثلث الأخير من القرن 19م، بدأت تتضح ملامح بعض الدراسات المتخصصة التي شملت جوانب عديدة من الحياة التي تخص الجزائر في الفترة الوسيطة، شملت الاقتصاد، والتركيبة البشرية بالتركيز على العنصر البربري، من خلال دراسات تزعم انتماءه للضفة الشمالية للبحر المتوسط، بالإضافة إلى إكمال الأعمال التي تخص اللهجات واللغة العربية والتي قد بدأت فرنسا التركيز عليها في القرن 19م. أهمها ما قدمه دوماس لاتري (De Mas Latrie) سنة 1866 وهو عبارة عن دراسة اهتمت بالعلاقات الاقتصادية لبلاد المغرب، الأوسط منه على وجه الخصوص، مع أوروبا المتوسطية. فقد قام دوماس لاتري برحلة بحث في الأرشيف والوثائق بين سنتي (1841-1842) بإيطاليا قصد الحصول والإطلاع على الوثائق التي ترجع للفترة الوسيطة[103]، بالإضافة إلى المعلومات التي تخص العلاقات بين العرب والمسيحيين على المستوى الدبلوماسي والاقتصادي التي جمعها المستشرق الفرنسي سلفستر دوساسي (Silvestere De Sacy)[104]، لأن دراسة الماضي من خلال الوثائق والاتفاقيات يمّكن من وضع واقع الإدارة والحضارة لهذه المنطقة خلال الفترة التي سبقت الأتراك، [105] التي من خلالها يمكن

99 - Ibid, p. 35.
100 - Ibid, p. 62.
101 - Ibid., p. 70.
102 - Ibid., p. 72.
103 -M Louis De Mas Latrie, Traités de paix et de commerce, et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l’Afrique septentrionale au moyen âge, Paris, 1866, p.2.
104 - Ibid., p. XI.
105 - Ibid., p. I

لنا رسم صورة العلاقات الأوروبية المسيحية مع الإمارات الإسلامية.[106] ومن خلال الإطلاع على هذه الوثائق يتمكن الباحث من معرفة المناخ السياسي الذي أدى إلى عقد هذه الاتفاقيات في جو يسوده التسامح الديني لمدة تزيد عن 500 سنة بين المسيحيين والعرب.[107] وحتى في ظل التوتر العسكري كانت هناك اتفاقيات تجارية بين تجار إيطاليا وفرنسا مع الإمارات البربرية[108]، وقمة هذا التواصل بين ضفتي المتوسط، تجسد في التعيين للأساقفة من طرف البابا في شمال إفريقيا[109].والرسائل المتبادلة بين البابا جريجوار السابع والأمير الحمادي الناصر بن علناس[110].

بدأ دوماس لاتري كتابه بمقدمة تاريخية حاول من خلالها رسم معالم الفتح الإسلامي للمنطقة، فقد أشار إلى القرن 7م أين شهدت جزيرة العرب خروج عدد كبير من الجند نحو الغرب[111]، فقد استطاعوا في مدة قصيرة من السيطرة على معظم المدن الساحلية لشمال إفريقيا[112]. وما ميز العمليات العسكرية لجيش المسلمين على حد تعبيره أنها كانت عنيفة وعمياء[113]، وذكية في المناطق التي كانت تريد أن تسيطر عليها[114]، لكن هدف الفاتحين كان للتوسع أكثر نحو الغرب من أجل الغنيمة والنهب، وفرض الجزية على السكان بالقوة، ونية نشر الفكر الديني[115].أما اعتناق البربر للإسلام فقد ربطه بالتشابه مع العرب من الناحية الجسمية، ولطموحاتهم داخل الجيش، ورغم هذا فقد بقيت الديانة المسيحية، بالرغم من القوة التي اجتاح بها حسان بن النعمان وموسى بن نصير المنطقة، وهذا ما نقله دوماس لا تري عن نص التيجاني الذي يعود إلى القرن (8هـ/ 14م) الذي يشير بأن الكنائس في المناطق المفتوحة بقيت قائمة، حتى تقلص عدد المسيحيين في ظل انتشار الإسلام ما جعلها تسقط وتنهار بفعل الزمن والمناخ[116]. وبعد أن استوطن الإسلام وتعزز وجوده في المنطقة، جعلها تسقط في الفوضى خلال القرنين 8 و11م بسبب الثورات والحروب المتتالية للبربر، وهجمات النورمان العنيفة التي خربت وأحرقت المدن الساحلية والأرياف، ما جعل بلاد المغرب تتراجع حضاريا.

في ظل هذا التوتر كانت هناك علاقات تجارية بين المسلمين والمسيحيين، وبفضل المبادلات بين التجار الأوروبيين والمغاربة جعل المنطقة تزدهر خلال القرنين 10و11م

106 - Ibid., p. II.
107 - Ibid., p. II.
108 - Ibid., p. III
109 - Ibid., p. III.
110 - Ibid., p. 7
111- Ibid., p. 2.
112- Ibid., p. 2.
113 - Ibid., p. 3.
114 - Ibid., p. 3.
115 - Ibid., p. 2.
116 - Ibid., p. 4.

من خلال ما كتبه المستشرق الإيطالي ميشال أماري (Michele Amari) الذي بدوره أخذ عن الجغرافيين العرب، مثل البكري وابن حوقل والإخباري ابن عذاري المراكشي، الذين أشاروا إلى وجود المزارع المتنوعة وكثرة إنتاج الزيتون والتمور ما جعل موانئ المغرب الأوسط على وجه التحديد تشهد رواجا للسلع بفضل المبادلات والمقايضة التجارية مع تجار جنوه، ما جعلها تعرف ازدهارا كبيرا[117].

وأرجع دوماس لا تري انحطاط وتراجع المنطقة إلى الغزوة الهلالية خلال القرن (5هـ/11م) [118]، حيث قدر عدد المهاجرين بحوالي مليون شخص[119]، الذين نزحوا بنسائهم وأطفالهم وقطعان ماشيتهم الذين كانوا سببا في تخريب المنطقة[120]، وغرس عنصر بشري جديد[121]،وتغيير البنية الاجتماعية للمنطقة. فهذه الموجة من البدو الهلاليين لم يستطيعوا تكوين كيان سياسي لأنهم افتقدوا قائدا قادرا على تسييرهم[122]، واكتفوا بعقد تحالفات مع الأمراء وتقديم المساعدات العسكرية.

في المجال نفسه أصدر أرنست نيس (Ernest Nys) دراسة تخص تطور الجانب الاقتصادي ودور المدن في ذلك، كما أشار إلى دور العرب الإيجابي بعد أن توسعت الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية[123]، فقد أكّد أن الفتح ونشر الدين الإسلامي ساهم في تطور وازدهار التجارة خلال الفترة الوسيطة[124]، خصوصا بعد تنشيط حركة المبادلات مع أوروبا المتوسطية[125]، حتى أن بلاد المغرب خلال القرن (5هـ/11م) شهدت ازدهارا كبيرا بفضل إنتاج الحبوب والزيت والقماش[126].

كما اتجهت الكتابات الفرنسية خلال هذه الفترة إلى دراسة التركيبة البشرية للجزائر، وبذلك ظهرت دراسات عديدة وكثيرة ومتنوعة في نهاية القرن19 م، خاصة وأنها قد ركزت بحوثها حول العنصر البربري، وبداية الترويج للدعاية الفرنسية، القائلة بأصولهم الأوروبية.

من أهم الكتابات التي عالجت هذا الموضوع نجد بورقينة (M. Bourguinat)، الذي كان عضوا في لجنة الاستكشافات العلمية لشمال إفريقيا، فقد أصدر دراسة قصيرة سنة 1868م تخص آثار منطقة الركنية، حيث أشار في مقدمتها أن الجزائر أرض

117 - Ibid., p. 13.
118 - Ibid., p. Ibid., p. 13.
119 - Ibid., p. 13.
120 - Ibid., p. 14.
121 - Ibid., p. 14.
122 - Ibid., p. 15.
123 - Ernest Nys, Recherche sur l’histoire de l’économie poli*tique,* Paris,1898, p. 7.
124 - Ibid., p. 8.
125 - Ibid., p. 9.
126 - Ibid., p. 11.

الميعاد بالنسبة للأثريين، لما تزخر به من بقايا أثرية[127] كثيرة جدا ومتواجدة عبر كامل المناطق، ترجع للفترة القديمة، أما فيما يخص دراسته فقد خصصها للآثار الجنائزية الموجودة بكثرة في الجزائر، وتوصل إلى أنها للقبائل البربرية[128]، التي كانت تحت سيطرة جنس يدعى أرياس[129] (Arias) الذي ينحدر من أوروبا، قادما من إيطاليا عبر صقلية، الذي فرض على البربر طريقة الدفن والطقوس[130]، وتمكن من العثور على هيكل عظمي داخل إحدى القبور، ومن خلال الدراسة تبين أنه ينتمي للجنس المصري' وهذا ما جعله يؤمن بهجرة أفراد من مصر[131] نحو بلاد المغرب.

أما بيريي (Perier) فقد أصدر سنة 1873م دراسة تخص البربر،مشيرا في نفس الوقت إلى الصعوبات التي تواجه الباحث بسبب نقص المصادر، ولإثراء دراسته اعتمد على مجموعة من المعطيات التاريخية والأثرية، ليؤكد بأن البربر عنصر دخيل على المنطقة. فقد اعتمد على الألواح المصرية القديمة التي تعود إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد .[132]

تشير إلى هجرة بشرية كبيرة على مصر من الناحية الغربية لجنس ذو ملامح بيضاء[133]، ثم تطرق إلى الإخباري بروكوب الذي أكد وجود جنس أبيض البشرة بالقرب من الأوراس، وحتى قبور الدولمان الجنائزية المنتشرة في الجزائر الشبيهة بالتي في فرنسا، كانت من الأدوات التي استغلها بيريي لإثبات فرضية الهجرة من أوروبا نحو شمال إفريقيا، خاصة وأن شارل فيرو (Charles Féraud) أكد بأن هذه القبور للجنس السلتي (Les Celtes)الذي غزا إسبانيا ثم عبر البحر نحو إفريقيا[134]. وفي أواخر القرن التاسع عشر جاء ألكسندر بابيي (Alexandre Papier) ليؤكد ما ذهب إليه بيريي، حيث أشار إلى وجود جنس أبيض يقطن منطقة منعة في الأوراس يشبهون كثيرا الأوربيين[135]. وقد يكونون من أحفاد الجيش الروماني «الفيلق الثالث لأوغسط» (La d'Auguste) Troisième Légion الذي جاء إلى المنطقة خلال القرنين الثاني والثالث الميلادي[136]، وحتى قبور الدولمان الموجودة في الجزائر أكد بابيي مدى تشابهها مع القبور الموجودة في إسبانيا والدانمارك[137]،ليثبت التقارب بين الجنسين من منظور المشروع الفرنسي

127 - M. Bourguinat , Souvenir d'une exploration scientifique dans le Nord de l'Afrique. Histoire des monuments mégalithiques de Roknia près de Hammam Meskhoutin, Paris, Challamel, p 7.
128 - Ibid., p. 7.
129 - Ibid., p. 57.
130 - Ibid., p. 98.
131 - Ibid., p. 99.
132 - Jean Perier, Des races dites Berbères et leur ethnographie, Paris, Hennuyer, 1873, p. 7.
133 - Ibid., p. 8.
134- Ibid., p. 11.
135- Alexander Papier, Menaa et un groupe de danseuses des Oulad Abdi, Paris, 1895, p. 3.
136- Ibid., p. 4.
137- Ibid., p. 5.

الذي يريد دمج واحتواء البربر في الحضارة الغربية.

أما هودا (Houdas) فقد عزز الدراسات البشرية للجزائر من خلال كتابه إثنوغرافية الجزائر (Ethnographie de l'Algérie)، الذي تطرق فيه إلى العوامل التي ساعدت في تكوين الجزائر بشريا، ومن بينها الهجرات المتعاقبة للحضارات، فقد تطرق إلى ماضي المنطقة من خلال تناول قضية الجنس الذي استوطنها، مشيرا إلى احتمال المجيء أو النزوح من أوروبا عبر إسبانيا والأثمار الجنائزية دليل على هجرة آرية[138]، وما يثبت ذلك في نظره التشابه بين القبور في الجزائر والتي في إسبانيا فهي تنتمي لنوع واحد[139]. وبعدها تلتها هجرات مختلفة بداية من الفينيقيين والرومان اللذان لم يتركا سوى الشواهد الأثرية، ثم تلتها الفترة الإسلامية التي أثرت في المنطقة بفعل الفتح خلال القرن السابع الميلادي والهجرة الهلالية في القرن 5هـ/11م من خلال انتشار الدين واللغة بين البربر بالرغم من المقاومة العسكرية والثقافية[140]. كما حاول هودا في أخر دراسته التركيز على الفوارق الاجتماعية بين البربر والعرب، وحتى إسلام البربر من منظوره كان سطحيا لأنهم لم يعتمدوا على الفقه الإسلامي بل اعتمدوا على القانون والعرف البربري لتسيير شؤونهم[141].

في الفترة نفسها نشر بومال (Pomel) دراسة اجتماعية لخدمة المشروع الفرنسي في الجزائر، القائم على التفرقة بين العرب والبربر، من خلال إثارة فكرة العداء الأزلي بينهما. فقد حمّل العرب مسؤولية تراجع المنطقة من خلال إهمالهم للثروة الزراعية الموروثة عن الحضارة الرومانية[142]، ما جعل المناطق الزراعية الخصبة تندثر بعد أن كانت في الفترة الرومانية توصف بمطمورة روما «Le grenier de Rome» [143] كما أشار إلى إمكانية التقارب بين البربر والحضارة الفرنسية بسبب الموروث والمعتقد الروماني الذي لا يزال راسخا لدى البربر[144].

ألهمت كتابة تاريخ الجزائر المختصين وغير المختصين، فحتى رجال السياسة الفرنسيين استطاعوا من خلال زيارتهم للجزائر الإطلاع أكثرا على واقعها، من خلال زياراتهم ضمن الرحلات البرلمانية، فقد نشر بول بورد (Paul Bourde) كتابه عبر الجزائر A Travers l'Algérie والذي حاول من خلاله إبراز دور فرنسا الحضاري في الجزائر عن طريق استغلال ثرواتها الطبيعية والبشرية من أجل التطور خاصة وأنها غير قادرة بسبب التخلف الذي آلت إليه المنطقة[145]، بعد أن كانت مزدهرة بفضل الزراعة

138- O. Houdas, Ethnographie de l' Algérie, Paris, Leclerc, p. 24.
139- Ibid., p. 28.
140 - Ibid., p. 103.
141- Ibid., p. 110.
142- A. Pomel, Races indigènes de l'Algérie, Arabes, Kabyles, Maures, et Juifs, Oran, 1871, p. 17
143- Ibid., p. 18.
144- Ibid., p. 60.
145- Paul Bourde, A Travers l'Algérie. Souvenir de L'excursion parlementaire 1879, Paris

المتنوعة ما أدى إلى تطور في الإنتاج الفلاحي خلال الفترة الرومانية، ولكن سرعان ما تراجعت المنطقة بفعل الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، الذي ترتب عنه تخريب كل ما بنته أيادي الروم[146].

كما حاول بورد لفت انتباه السلطات الفرنسية من خلال معالجته قضية سكان منطقة القبائل ومدى تشابههم الفيزيونومي مع الأوروبيين، وحتى طريقة عيشهم اليومية من خلال العمل في حقول الزراعة وداخل الورشات قد تسهل دمجهم داخل المجتمع الفرنسي. ولإنجاح مشروع فرنسا الاستعماري في الجزائر، يجب دمج البربر داخل المجتمع الفرنسي، ومن هذه الزاوية تطرق جيل ليورال (Jules Liorel) إلى منطقة القبائل، التي كان يرى فيها مفتاح الجزائر من خلال دمج سكانها ثقافيا لا سيم وأن إسلامهم سطحي[147]. أما ماضي المنطقة فقد حاول الإشارة إلى الحضارات التي تعاقبت عليها، بداية من الرومان التي انتشرت من خلالها المدن الرومانية، ثم الفترة الوندالية ودخول المذهب الأريوسي الذي كان سببا في اندلاع الثورات، أما الفترة البيزنطية فقد تميزت بالضعف والفساد ما أدى إلى اندلاع الثورات[148]. في ظل هذه الفوضى تمكن القادة المسلمون من إخضاع المنطقة لسلطة الخلافة ما ترتب عنه تخريب المدن البربرية[149]. أما الفترة التي تلت الفتح فقد تميزت بالفوضى والثورات، التي غذتها أفكار الخوارج السياسية والاجتماعية التي تبناها البربر للتخلص من سيطرة العرب[150].

ومع نهاية القرن 19م بدأت توجهات جديدة في دراسة تاريخ المغرب الأوسط، بتسليط الضوء على المذهب الإباضي من خلال دراسة بار زايس (Pare Zeys) الذي قدم دراسة تخص التنظيم الإباضي في منطقة ميزاب، والتي حاول من خلالها توضيح كيفية دخول فكر الخوارج لبلاد المغرب خلال الفترة الوسيطة[151]، خاصة وأن المنطقة كانت الأرضية المناسبة لغرس أفكارهم السياسية والاجتماعية، التي كانت تتعارض مع سلطة الخلافة. من هذا الباب تبنى البربر هذا الفكر للتخلص من سلطة الولاة، وتحقق ذلك عن طريق عبد الرحمن بن رستم الذي أسس الدولة الرستمية[152].

وأكملت الدراسات اللغوية المشروع الثقافي الفرنسي في الجزائر من خلال مجموعة من المهتمين، من خلال تكوين جيل من المختصين يتقنون اللغة العربية، للبحث عن الكتب والمخطوطات العربية، وتجلى ذلك عن طريق رونيه باسي (René Basset) في أواخر القرن 19م، حيث أوكلت له مهمة من الحكومة الفرنسية سنة 1885م بهدف

1880, p. 48.
146- Ibid., p. 162.
147- Jules Liorel, Races berbère, kabyle du Djurdjura, Paris, Ernest Leroux, p.443.
148- Ibid., p. 121.
149- Ibid., p. 122.
150- Ibid., p. 124.
151- Pare Zeys, Législation mozabite, son origine, ses sources, Alger, 1886, p.17.
152- Ibid., p. 50-58.

البحث عن المصادر العربية في الزوايا والواحات ودراسة اللغة البربرية الزناتية في منطقة ميزاب وورقلة [153]، خاصة وأن هذه لغة الإباضيين الميزابيين، وبحكم احتكاك الإدارة الفرنسية بالإباضيين بعد توقيع معاهدة الحماية سنة 1853م، جعلها تهتم أكثر بدراسة اللغات. واستطاع باسي عقد مقارنة بين الكتابة البربرية التي اعتمدتها فرنسا وبين لغة ورقلة واللغة الفرنسية، معتمدا في ذلك على قاموس بربري[154]. وقد سبق كل من هودسون (Hodgson)، وهانوتو (Hanoteau)، باسي في دراسة اللغة البربرية وقواعدها من قبل.

كما نشر سنة 1898م وثيقة جغرافية تخص إفريقيا الساحلية ترجمها للغة الفرنسية، والتي من خلالها أكد على ضرورة الاهتمام بالفترة الوسيطة، وأهمية المصادر الجغرافية العربية لدراسة هذه الفترة[155].

الكتابات المتخصصة

كان لإنشاء المؤسسات العلمية كالجمعية التاريخية الجزائرية (Société Historique Algérienne)، والمؤسسة الأثرية لمقاطعة قسنطينة(SociétéArchéologique de Constantine) ، ونشرية أكاديمية هيبون (Bulletin d'Académie d'Hippone)، البحث المعمق حول تاريخ المغرب الأوسط وتاريخ الجزائر بصفة عامة. وقد ساهمت هذه العلمية في تكوين مجموعة من الفرنسيين المتخصصين في اللغة العربية واللغات البربرية وإرسالهم في مهمات للبحث عن المخطوطات العربية التي تؤرخ للفترة الوسيطة[156].

برزت خلال النصف الثاني من القرن 19م، مجموعة من الكتابات المتخصصة التي حاولت دراسة تاريخ المغرب الأوسط خلال الفترة الوسيطة، معتمدة على المصادر العربية الإخبارية والوصفية أهمها كتاب العبر لابن خلدون، الذي تم استغلاله وتوظيفه لتسليط الضوء على أهم المنعرجات التاريخية لهذه المنطقة. فهذه الكتابات الأولى حملت الفتح الإسلامي مسؤولية تراجع المنطقة، ونعت قادته بالقتل والتخريب[157]. ومن أهم الذين جسدوا هذا التوجه كرات (Carette)، الذي كان أحد أعضاء البعثة الاستكشافية العلمية للجزائر خلال 1840-1842م، الذي أصدر كتابه سنة 1853م محاولا من خلاله تسليط الضوء على التركيبة البشرية للمنطقة قبل وأثناء وبعد الفتح، معتبرا الفتح الإسلامي للمغرب مؤشرا لبداية تغير وجه المنطقة، ليس على الجانب الاجتماعي فحسب

153- René Basset, Etude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Ouled-Rir, Paris, Ernest Leroux, 1893, p. V.
154- Ibid., p. IX.
155- René Basset, Documents géographiques sur l'Afrique septentrionale, Paris, Ernest Leroux, 1898, p. 1.
156- René Basset, op. cit., p. 1.

157 - عمارة علاوة، لمرجع لسابق، در سات، ص. 48.

بل حتى على جغرافيتها، بعد أن كانت تعتمد على المدن في التنظيم الإداري في الفترة القديمة، أصبحت تعتمد على القبائل وتوزيعها في الفترة الإسلامية[158]. فالفتح الإسلامي للمنطقة كان سهلا بسبب انعدام جيش بيزنطي أو محلي منظم، خاصة في ظل التنافر والاحتقان بين البربر والبيزنطيين، بسبب تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للبربر جراء السياسة البيزنطية[159]. فالحملات الأولى للجيش الإسلامي لم تكن بنية الاستقرار وتنظيم المنطقة، بقدر ما كانت أعمال عصابات منظمة الهدف من ورائها الغنيمة والتخريب والنهب، مثلما كانت عليه حملة عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي سرح، وكذلك هو الشأن بالنسبة لحملة معاوية بن حديج الذي استطاع أن يقضي على بعض الحصون البيزنطية في إفريقية وأسر عدد كبير من البيزنطيين والبربر[160].

وبدراسة أكثر تاريخية للفتح تطرق المهندس والضابط في الجيش الفرنسي هنري فورنال (Henri Fournel) لعمليات الفتح الإسلامي التي اعتبرها فشلا بالنسبة للخلافة الإسلامية في المنطقة[161]، بحجة أنها الأطول زمنيا مقارنة بالمناطق المفتوحة في المشرق، والسبب يرجع إلى التقطع في الحملات العسكرية على المنطقة بسبب الصراع على السلطة والثورات على مستوى مركز الدولة. ولكن الفضل يرجع في تغيير سياسة الفتح إلى شخصية عقبة بن نافع الذي طبق سياسة العنف والتخويف اتجاه البربر بفرض الدين وإخضاع المنطقة لسلطة الخلافة، من خلال بناء قاعدة القيروان، ووصوله إلى أقصى الغرب حتى المحيط بعد أن فشلت المقاومة البيزنطية البربرية في صد مسيرته، هذا ما جعله يختلف عن القادة الذين سبقوه من قبل أمثال عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي سرح اللذان حاولا من خلال حملاتهم العسكرية كسب الغنيمة ونهب المنطقة، دون التفكير في تنظيمها وإلحاقها إداريا[162]. ثم يأتي دور حسان بن النعمان في إخضاع المنطقة بالرغم من هزيمته ضد الكاهنة في حملته الأولى التي مني فيها بخسارة كبيرة وأسر عدد من جنوده ما جعله ينسحب إلى ما وراء قابس، إلا أنه استطاع بعد خمس سنوات القضاء على الكاهنة بمنطقة الأوراس، بعد وصول المدد من الجند. وبعدها بدأ في تنظيم المنطقة من خلال وضع ديوان الخراج، وبهذا تكون المنطقة قد أصبحت جزء من ملك الدولة الأموية[163].

158- E. Carette, Recherche sur l’origine et les migrations des principales tribus de l’Afrique septentrionale. Exploration scientifique et particulièrement de l’Algérie, Paris, Imprimerie Impériale, 1853, p. 13.
159- Ibid., p. 320.
160- Ibid, p. 319-322.
161- أبو لقاسم سعد لله، تاريخ لجزئر لثقافي 1830-1954، لجزء لخامس، د ر لغرب لإسلامي، لطبعة لثانية، 2005، ص. 309.
162- Henri Fournel, Etude sur la conquête de l’Afrique par les Arabes, Paris, Imprimerie impériale,1857, p. 14-27.
163- Ibid., p. 39-46.

فدراسة فورنال مهمة لأنها سلطة الضوء على مرحلة هامة من تاريخ بلاد المغرب التي كانت مبهمة في الكتابات الفرنسية السابقة، وما يأخذ عليه أنه ربط تراجع المنطقة بفعل الفتح الإسلامي الذي جعل المنطقة مسرحا للحروب بين جيش المسلمين وجيش البيزنطيين والمقاومة البربرية، إلا أنه تناسى دور الكاهنة في تخريبها إذا ما صدقنا ببعض الروايات العربية.

أما الكتاب الثاني الذي نشره فورنال، فقد حاول من خلاله لفت انتباه الحكومة الفرنسية إلى ضرورة دمج وتقريب العنصر البربري من المجتمع الفرنسي، لما يحمله من طباع إيجابية من خلال عمله داخل الحقول والورشات عكس العنصر العربي الذي يتميز بالخمول وعدم الجدية. إشارة فورنال لهذه النقطة كان نتيجة لاحتكاكه مع سكان منطقة بجاية بفعل المهمة التي أوكلت إليه من طرف الحكومة الفرنسية للتنقيب والبحث عن المناجم وكيفية استخراج المياه الجوفية[164].

فالكتاب يحمل دراسة أشمل من التأليف الأول الذي نشره سنة 1857م من حيث الطرح والمعالجة، خاصة وأنه اعتمد على المصادر الأوروبية والعربية التي تم ترجمتها ونشرها، والتي من خلالها حاول توضيح المعالم التاريخية لبلاد المغرب الأوسط انطلاقا من الفترة القديمة، مشيرا إلى الفترة القرطاجية، ثم أعطى صورة للفترة الرومانية المتأخرة التي كانت تمتاز بالفوضى جراء الحركة الدوناتية والتي جعلها أحد أسباب انهيار مجد روما في المنطقة، أما الفترة الوندالية فقد حاول من خلالها توضيح التحالف البربري الوندالي الذي ترتب عنه تخريب المدن والقرى، وحتى الفترة البيزنطية شهدت هي كذلك اضطرابات وثورات بسبب تعسفها وتحقير البربر من خلال استغلالهم كالعبيد في المزارع وبفرض الضرائب الباهظة عليهم[165].

وتواصلت الكتابات المتخصصة للمدرسة التاريخية الفرنسية في النصف الثاني من القرن 19م، وكانت أبرزها لـ أرنست مارسيي (Ernest Mercier) مترجم الجيش الفرنسي وعضو الجمعية التاريخية الجزائرية والجمعية الأثرية لمقاطعة قسنطينة، ومن الوجوه البارزة التي ساهمت في الترجمة والكتابة والبحث في الفترة الإسلامية الوسيطة في الجزائر. من أبرز دراساته «تاريخ استقرار العرب في إفريقيا الساحلية» Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale، الذي حاول من خلاله تسليط الضوء على استقرار العرب في المنطقة وكيف تحولت بلاد البربر ودخلت في فلك الحضارة الإسلامية([166])، مشيرا في نفس الوقت إلى أن الدراسات في

164- Henri Fournel, Les Berbères. Etude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes d'après les textes arabes imprimés, Paris, Imprimerie nationale, 1875, t. I, p. I.
165- Ibid., p. 42-81.
166- Ernest Mercier, Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun, Constantine, L. Marle Librairie Edition, 1875, p. I.

تاريخ وجغرافيا المنطقة كثيرة إلا أنها وجّهت واهتمت بالفترة القديمة متجاهلة الفترة الإسلامية الوسيطة([167]).

وبفضل ترجمة بعض المصادر العربية استطاع الاستشراق الفرنسي جمع أهم الأحداث التاريخية الواقعة في الفترة الوسيطة، وخاصة من خلال كتاب «العبر» لابن خلدون الذي بفضله بدأت تتضح ملامح بلاد المغرب الأوسط خلال هذه الفترة، ما جعل المختصين أمثال أرنست مارسيي يهتمون بدراستها ومحاولة فهم الآليات التي ساعدت في تحول المنطقة، ومن خلال دراساته حول تاريخ استقرار العرب استطاع معرفة الكيفية التي عرّبت بها عبر مرحلتين، الأولى كانت في القرن 7م مع الفتح الإسلامي واستقرار العرب الفاتحين في إفريقية خاصة، ما جعل المنطقة لا تتغير كثيرا، أما المرحلة الثانية كانت في القرن 5هـ/11م بفعل الهجرة الهلالية التي كانت حدثا استيطانيا وبفعل دخول العرب الهلالية للاستقرار ما ترتب عنه الاحتكاك بين الجنسين ونتج عنه تعريب اللسان وتراجع المنطقة حضاريا[168].

وبمقاربة تاريخية حاول معرفة عملية التأثير والتأثر بين البربر والوافدين على بلاد المغرب عبر العصور، من خلال واقع العلاقات بينهم، البداية كانت مع الفينيقيين الذين انحصر دورهم في مجال التجارة عن طريق المرافئ الساحلية، أما الرومان فقد احتكوا بالبربر بفضل سياستهم الاستيطانية التي حاولوا من خلالها تنظيم المنطقة إداريا واجتماعيا بدمج البربر ضمن حضارتهم، إلا أن حلم الرومان لم يتحقق بفعل الحركة الدوناتية التي ثارت على سلطتهم بسبب تردي الأوضاع الاجتماعية، الأمر الذي جعل المنطقة تتراجع وتدخل في طور الفوضى. أما الفترة الوندالية فكانت الأقصر زمنيا واقتصر وجودها على المذهب الأريوسي، في حين أن السيطرة البيزنطية كانت تمثل مرحلة تفكك الحضارة الغربية في المنطقة بسبب ثورات البربر ضدها نتيجة للاحتلال وسوء معاملتهم بفرض الضرائب والاستعباد، ما أدى إلى تدهور المنطقة أمنيا، الأمر الذي جعل المستوطنين يفرون نحو القلاع أو يهاجرون نحو إيطاليا[169]. وبذلك أصبحت الظروف مهيأة «للغزو العربي» في القرن 7م، في ظل تردي الأوضاع السياسية والاجتماعية.

فتراجع المنطقة ارتبط في جل الكتابات الفرنسية بالفتح الإسلامي والكاهنة التي خربت المدن والقرى والمزارع من أجل صد أطماع المسلمين الفاتحين، وارتبط كذلك بالهجرة الهلالية التي جعلت المنطقة تتغير بفعل التخريب الذي مس كامل إفريقية، وحتى اجتماعيا بفعل استيطان عنصر بشري جديد، ما جعل المنطقة تدخل في طور جديد تميز بالفوضى والانحطاط جراء التخريب وسلب أراضي البربر وبذلك أفلت بلاد

167- Ibid., p. II.
168- Ibid., p. III-V.
169- Ibid., p. 23-39

المغرب الأوسط بدخول الإسلام والعرب.

أما الإصدار الثاني لمارسيي فهو «تاريخ إفريقيا الساحلية منذ الأزمنة البعيدة إلى غاية الفتح الفرنسي» Histoire de l'Afrique septentrionale depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)، فقد كان ملما تقريبا بتاريخ الجزائر منذ الفترة القديمة إلى غاية الاحتلال الفرنسي وكان عمله هذا عبارة عن موسوعة تاريخية، فبعدها أشار إلى العوامل التي ساعدت في توجيه الدراسات المتخصصة في الجزائر والمتمثلة في الترجمة، وعدد الدراسات التي نشرت بالإضافة إلى ظهور المؤسسات العلمية التي شجعتها السلطات الفرنسية كالجمعية التاريخية الجزائرية والجمعية الأثرية لعمالة قسنطينة، التي كان لها الفضل في تكوين المدرسة التاريخية الفرنسية المهتمة بتاريخ الجزائر، ورسم الخيوط الرئيسة لتاريخ المنطقة، دون أن ننسى الإنسان لأن تاريخ المنطقة هو قبل كل شيء تاريخ شعب[170].

ومن هنا كانت اهتمامات مارسيي بالجانب الإثنوغرافي (Ethnographie) للمنطقة، حيث حاول معرفة أصوله، لأن التركيبة البشرية لبلاد المغرب من أهم المواضيع التي ألهمت الباحثين والمختصين، بهدف جر البربر إلى فلك الحضارة الغربية لخدمة مشروع فرنسا الاستعماري. فقد حاول مارسيي في كتابه تأكيد بعض الفرضيات التي تروّج بأن أصول البربر هندو-أوروبية، ومن بينها تلك التي أرجعت أصلهم لشعب الهكسوس الذي طرد من مصر بعد أن سيطر عليها، ثم أشار إلى الهجرة التي كانت في القرن 14 قبل الميلاد على مصر من الناحية الغربية للجنس الأبيض « فهو يشير إلى أنهم نزحوا من بلاد البربر لتأكيد أن سكانها ذوي بشرة بيضاء»، ثم تطرق إلى القبور الدولمان (Dolmen) الموجودة في الجزائر التي تتشابه مع التي في فرنسا وإسبانيا والدنمارك، وأخيرا حاول ربط مصطلح بربر (Berbère) مع مصطلح إيبار (Ibère)، سلتيبار (Celtibère) ومدى تشابههما، هذا ما يوحي بالقرابة بينهما وكأن البربر نزحوا من شبه جزيرة إيبيريا[171].

ومن أهم المحطات التاريخية لبلاد المغرب الفترة الرومانية، التي من خلالها عرفت المنطقة ازدهارا بفضل سياسة أباطرة الرومان الذين حاولوا تنظيم ودمج هذه المنطقة واحتوائها ضمن حضارتهم، بعد أن قسموا المنطقة إلى مقاطعات، خاصة وأنها كانت تزخر بثراء زراعي كبير، ما جعل الإمبراطورية الرومانية تهتم بإنتاج القمح الذي اشتُهرت به المنطقة وتصديره إلى روما. كما حاولت دمج الإنسان البربري من خلال منحه حق المواطنة لجعله عنصرا فعالا داخل المجتمع الروماني[172]، كل هذا لم يشفع للحضارة

170- Ernest Mercier, Histoire de l'Afrique septentrionale depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française 1830, Paris, Ernest Leroux, 1888, , p V I- IX.
171- Ibid., p. XXIV
172- Ibid., p. 100, 140.

الرومانية في المنطقة، فالحركة الدوناتية من الأسباب التي عصفت بمجد روما في المنطقة من خلال الثورات الدينية التي كانت سببا في تراجع الحضارة الرومانية في إفريقيا الساحلية[173].

ومع نهاية القرن 19م ظهرت دراسات أخرى تشمل الدين الإسلامي في المغرب وكيفية انتشاره وتطوره، فقد خص أوكتاف دوبان (Octave Depont) دراسته حول الدين الإسلامي بطريقة غير معمقة، لأنه تطرق إلى ظاهرة الزوايا المنتشرة في الجزائر الفرنسية، ودورها وتأثيرها داخل المجتمع، والكيفية التي تطورت بها بعد أن كانت طرقا صوفية. كما حاول لفت انتباه فرنسا إلى ضرورة استمالة أعضائها المؤثرين، وإمكانية استغلالهم فيما وراء الصحراء «داخل مستعمراتها في إفريقيا»[174].

أما لويس رين (Louis Rinn) فقد أصدر دراسة حاول فيها إعطاء صورة للإسلام من خلال تسليط الضوء على أصحاب الزوايا، حيث ذكر أن القوى الأوروبية لمدة 50 سنة وهي تعمل جاهدة من أجل جرّ الشرق القديم إلى تيار الحضارة الغربية، أما في الجزائر فإن الدراسات حول هذه المؤسسات الدينية قليلة وشحيحة [175]، من هذا المنطلق قام بإنجاز هذه الدراسة لتوضيح وشرح الإسلام للفرنسيين، حيث أكد من خصوصيات بلاد المغرب أن كل الدول التي قامت كانت بفضل شخصيات دينية وليست سياسية، فكل أمير أو سلطان يعتبر إماما وفق الشريعة، بالإضافة إلى القرآن الذي يعتبر المشرع الوحيد للدولة، ولكن في منطقة القبائل نجد أن البربر لا يعتمدون على القرآن كتشريع[176] بل يعتمدون على قوانينهم العرفية التي تتقارب مع قوانين فرنسا، هكذا كان إسلام الجزائر في نظر رين بإهماله الجانب الفقهي والتشريعي، كما أشار إلى المذهب الخارجي والكيفية التي دخل بها المنطقة وانتشاره محاولا فهم هذا المذهب من خلال منطقة ميزاب التي تختلف عن باقي مناطق الجزائر بهذا المذهب[177] وبالمقابل نشرت كتب كثيرة تخص الديانة المسيحية في إفريقيا الساحلية بتمجيدها على أساس أنها كانت إشعاعا دينيا وحضاريا وهذا ما ساعدها في الانتشار بين البربر الذين استشهدوا في سبيلها وهذا ما تطرق إليه كل من الأب ليون كودار(Leon Godar) [178] والأسقف فريبل (Evêque Freppel) [179] أما لا مورسيير(Lamorcière) فقد تطرق إلى ضرورة ربط الحملة الفرنسية على الجزائر بالتنصير واسترجاعها، التي كانت في

173- Ibid., p. 140.
174- Octave Depont, Confréries religieuses musulmanes, Alger, Xavier Coppolani,1897,p. 280-288.
175 - Louis Rinn, Marabouts et Khouans. Etude sur l’islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan, 1884, p. III-V.
176- Ibid., p. 2-5.
177- Ibid., p. 103-143.
178- Ibid., p. 2-5.
179- Ibid., p. 2-5.

الماضي جزء من المسيحية العالمية وأرقى منطقة تنتمي للحضارة الرومانية وبفضلها ازدهرت وتحضرت، إلا أنها تراجعت وأصبحت وكرا للقرصنة بفعل دخول الإسلام[180]

كما ركزت المدرسة التاريخية الفرنسية من هذه الزاوية توجهاتها في محاولة منها إعطاء الشرعية لغزوها الجزائر بحجة حملها مشعل الحضارة للمنطقة وقضائها على الجهل بعد أن تغيرت عادات وتقاليد المنطقة بعد الغزو الإسلامي مثلما فعلت روما في الماضي[181]. لهذا يجب على فرنسا أن تقتل منهم الكثير حتى يبقى القليل لتحضيرهم[182] بالتركيز على منطقة البربر «سويسرا البربرية» لإخراجهم من دائرة الإسلام ودمجهم في الحضارة الفرنسية التي ترى في نفسها الوريث الشرعي لحضارة روما[183]، وما معارضة البربر للسلطة الفرنسية إلا بسبب القائد العربي الذي يشرف عليهم الذي عينته فرنسا، ولهذا يجب دراسة كيفية النهوض بفرنسا في منطقة القبائل عن طريق فرض العدالة بالقوة[184].

ومن هذا المنطلق ركز الاستشراق الفرنسي على خلق هوة بين البربر والعرب «الذين اغتصبوا أرضهم والتي لا يمكن للبربر استرجاعها إلا مع الوجود الفرنسي، وبالتالي العودة إلى فلك الحضارة الغربية»[185]، وهذا ما نجحت في تحقيقه المؤسسة العسكرية الفرنسية من خلال مذكرات وتقارير ضباطها وجنودها في رسم الخطوط الأولى للدراسات الفرنسية لتاريخ الجزائر خلال القرن 19م[186].

المؤسسات العلمية وتوجيه الدراسات التاريخية

لقد حاول التيار التاريخي الفرنسي في النصف الثاني من القرن 19م بناء عالم ثقافي حضاري يغوص بجذوره في الماضي المرتبط بفلك الحضارة الرومانية[187]. ولإنجاح هذا التوجه كان سيلتزم على فرنسا إيجاد مؤسسات وجمعيات تقوم بهذا الدور من خلال الاهتمام والبحث عن الآثار التي تعود للفترة الرومانية، وقد نجحت إلى حد ما من خلال المؤسسة العسكرية التي تركت بصماتها إبان هذه الفترة، من خلال إنتاجها المعرفي الذي كان في شكل مذكرات شخصية وتقارير رسمية سجلها القادة العسكريون والحكام المدنيون[188]، بهدف جمع كم هائل من المعلومات، والتي من خلالها استطاعت الإدارة الفرنسية إدراك مدى غنى وثراء هذه المنطقة من خلال الآثار القديمة المترامية

180- Général de La Moricière, Oraison funèbre, 1865, p. 7-10.
181-Enfantin, Colonisation de l'Algérie, Paris, Bertrand Librairie, 1843, p. 22-509.
182-Conte D'Hérisson, Chasse à l'homme, guerres d'Algérie, Paris, 1891, p. 5.
183-Général Daumas, Mœurs et coutumes de l'Algérie, Paris, Hachette, 1853, p. 191.
184-Docteur Bonnafont, Douze ans en Algérie, Paris, Dentu, 1880, p. 141.
185- علاوة عمارة،در سات، ص، 11.

186- Zakia Boutaba, La personnalité de l'Emir Abdelkader dans les écrits algériens et français, Thèse de doctorat de IIIe cycle, Université Aix Marseille III, p. 24.

187 – عمارة علاوة، لمرجع لسابق، ص 48.
188 – ناصر لدين سعيدوني، ورقات جز ئرية، ص 10.

الأطراف بين الشرق والغرب، ما جعل فرنسا تسارع في إنشاء الجمعيات المتخصصة.

وكانت البداية من شـرق الجزائر في مقاطعة قسنطينة، أين تم إنشـاء جمعية علمية تهتـم بالتاريـخ أطلـق عليهـا اسـم الجمعية الأثرية لقسـنطينة، بهدف الحفـاظ على المعالم التاريخيـة بالإضافـة إلـى عمليتـي البحـث والتنقيب عن الآثار القديمة. ثـم توالت بعد ذلك جمعيـات أخـرى ذات طابـع تاريخـي جغرافي في كل من الجزائر العاصمة كالمؤسسـة التاريخيـة الجزائريـة وجمعيـة البحـث العلمـي فـي عنابة التي تغير اسـمها إلـى أكاديمية هيبـون والجمعيـة الجغرافيـة لإقليـم وهـران، التـي ركـزت بحوثهـا تقريبـا حـول الفتـرة القديمـة وخاصـة الرومانية، التـي كانت ترى فيها المرحلة الأكثر ازدهارا وخصوبة وما الوجود الفرنسـي في المنطقة إلا امتدادا لتلك الحضارة باعتبار نفسـها الوريث الشـرعي لروما[189]، «لاسـترجاع حقوق البربر المغتصبة من طرف العرب»[190].

خاتمة:

لقد ساهمت المدرسة التاريخية الفرنسية خلال المائة سنة الأولى لاحتلالها الجزائر في نشـر العديد من الدراسـات التاريخية التي شـملت الإسـلام واللغة العربية، واللهجات العربية والبربريـة والآثـار، بهـدف تسـيير المنطقـة وفـق منظورهـا الاسـتعماري في محاولـة الإثبات التاريخـي لعجـز «العنصـر الأهلـي» عـن بنـاء دولـة قويـة وحضـارة مسـتنيرة وتزامنـت هذه النظـرة الأولـى مـع تطور الدراسـات الإثنوغرافيـة التي قامت بتقطيع بلاد المغرب الأوسـط إلى مجموعة من الأقاليم الإثنية واللسـانية، مما جعل الإدارة الاسـتعمارية تشـجع الدراسـات فـي اتجـاه خلـق هـوة فاصلـة بين البربـري المحلي صاحـب الحـق والتاريخ، والبـدوي العربي المغتصب لأرض غيره

وكانـت بدايـة الكتابـات مـع المترجميـن العسـكريين الذيـن تركـوا بصماتهـم فـي الدراسـات التاريخية، من خلال أعمالهم كالترجمة وجمع المخطوطات والوثائق العربية ثم نشـرهم، وخير دليل على ذلك ما قام به البارون دوسـلان الذي اسـتطاع ترجمة ونشـر القسم الثالث من كتاب « العبر « لابن خلدون، الذي كان مصدرا مهما لدراسـة الفترة الوسـيطة التـي كانـت عنـد أغلـب الدارسـين مرحلـة غيـر واضحـة يكتنفهـا الغمـوض بسـبب نقص المصـادر العربيـة، كما سـاهم الجيل الأول للمدرسـة التاريخية الفرنسـية بفضل تقاريرهم وملاحظاتهم في وضع اللبنة الأولى للدراسات التاريخية فيما بعد

ويرجـع الفضـل فـي توجيـه الكتابة التاريخيـة لمجموعة من الباحثيـن المختصين اللذين عملوا على توجيه الدراسات التاريخية بفضل المصادر الإخبارية والجغرافية من أجل توضيح المرحلة الوسيطة من تاريخ بلاد المغرب الأوسط

وعلـى العمـوم وفـي ختـام هـذه الدراسـة المتواضعـة، يمكـن القـول بأنـه بالرغـم من أن الدراسـات الأولـى للفرنسـيين خـلال القـرن 19م ومطلـع القـرن 20م تميـزت بالطابـع الأدبي

189 - Sahli, op. cit., p. 138.

190 – عمارة علاوة، نفس لمرجع، ص 11.

والقصصي، حيث كانت تتسم بالسطحية في معالجة تاريخ الجزائر، إلا أنها كانت الأكثر انتشارا بين الفرنسيين كما ركزت دراساتها على المرحلة الرومانية، التي كانت ترى فيها الفترة الأكثر تنويرا وازدهارا بعد أن قامت ببناء المدن وتطوير الزراعة في المنطقة، والترويج لنجاحها في دمج البربر في حضارتها

إن محاولة المدرسة التاريخية الفرنسية إبراز الماضي الروماني للمغرب الأوسط تزامن كذلك مع التركيز على الانتشار الواسع للمسيحية، بعد أن أصبح الديانة الرسمية للأباطرة، في ظل الرخاء والانتشار الواسع للكنائس الشيء الذي أدى إلى ظهور شخصيات هامة تركت بصماتها في مجمل تاريخ المسيحية الكاثوليكية مثل القديس أوغستين والقديس سيبريان

كما أن اهتمام الدراسات الفرنسية بالعنصر البربري من خلال إبراز أصوله الأوروبية، معتمدة في ذلك على الآثار الجنائزية الشبيهة بتلك التي في أوروبا، بهدف جره إلى أوروبا، يهدف بالأساس إلى إحداث انكسار اجتماعي شديد يكون عاملا مهما في المشروع الاستعماري ومن هنا فإن دخول فرنسا للجزائر كان بدافع تحضير المنطقة وتحرير البربر من سطوة العرب المغتصبين، خاصة وأن جل الدارسين والمختصين كانوا يعملون على تبرير هذا التدخل العسكري فيها الذي كان بدافع نشر قيم الحضارة الإنسانية

المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقية الحديثة وأثره على النص المقدس في الإسلام

أ. يوسف العايب / جامعة قسنطينة

مقدمة:

الاستشراق هو محاولة فكرية ومعرفية غربية مسيحية خاصة من أجل دراسة الإسلام دراسة دينية عرقية وإثنية، انطلاقا من دوافع مختلفة سواء أكانت معرفية بحثة أو نابعة من العداء التاريخي المستحكم بين العالمين الإسلامي والمسيحي.

ومنذ البدايات الأولى للدين الجديد –الإسلام- ومحاولة توسعه على حساب الدين المسيحي من خلال الفتوحات الإسلامية ووصوله إلى أقصى شمال إفريقيا وبعض البلاد من أوروبا، وبفعل الحروب الصليبية المسيحية على العالم الإسلامي زادت جهود الغربيين وخاصة رجال الكنيسة واللاهوتيين المسيحيين من أجل محاولة فهم الإسلام أكثر قصد إحكام السيطرة على الشعوب الإسلامية، هذا لا ينفي وجود بعد الدراسات الاستشراقية الأولى التي كان هدفها الاستفادة من الثروة المعرفية والفكرية والفلسفية الإسلامية.

وفي القرن الثامن عشر ميلادي زاد الاهتمام الغربي بالإسلام فكثرت الكتابات الاستشراقية في هذه الفترة، والتي كانت موازية لنقد علماء الغرب وفلاسفته للكنيسة والدين المسيحي في حد ذاته، مما أحدث نوعا من النقد الذاتي لدى مستشرقي أوربا الذين حاولوا فيما بعد دراسة الإسلام والحضارات الشرقية بصفة عامة بعيدا عن التعصب واللاموضوعية.

هذا التيار الجديد في الدراسات الاستشراقية الذي أبرز نوعا من التعاطف في بعض الأحيان مع الإسلام بوصفه دينا أكثر عقلانية وتسامحا من الدين المسيحي، تزامن هو بدوره مع ظهور الحركة النقدية الغربية للدين والفلسفة والتاريخ، حيث ظهرت في هذه الفترة الكثير من المناهج النقدية الغربية الحديثة خاصة للدين المسيحي، وكان الهدف منها أحيانا تقويض هذا الدين الظلامي الذي أحكم سيطرته على الحياة الأوروبية لعقود من الزمن، وأحيانا محاولة إعادة بناء الدين المسيحي بناء عقلانيا لا يتعارض مع العلم والعقل والواقع.

وتأتي هذه الورقة لتسليط الضوء على المناهج الحديثة في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، وأثر هذه الأخيرة على النصوص المقدسة في الإسلام، خاصة النص القرآنيّ منها، وسنركز في الورقة على منهج النقد النصي LA CRITIQUE TEXTUEL أو ما يسمى في بعض الدراسات اللغوية والمدارس الألسنية الحديثة في نقد النصوص بالمنهج الفيلولوجي، وتهدف الورقة إلى بيان منحى المستشرقين المعاصرين في دراساتهم للإسلام والمناهج المستعملة في ذلك، وخطورة تطبيق هذه المناهج على النصوص القرآنية خاصة.

كما تهدف الورقة إلى تنزيه النص المقدس في الإسلام وخاصة النص القرآني منه وبيان مصدره الإلهي، وبعده عن البشرية والتاريخانية المزعومة من قبل هؤلاء المستشرقين.

وتكمن أهمية الورقة في بيان أن المناهج الحديثة التي يستعملها المستشرقون اليوم لا تصلح لتحليل النصوص القرآنية، ذلك أن منشأها في الأساس كان من أجل الوصول إلى أصل النصوص المسيحية سواء أتعلق الأمر بنصوص العهد القديم أو العهد الجديد.

أولا: مفهوم الاستشراق الجديد:

إن مصطلح «الاستشراق الجديد» من المصطلحات الحديثة التي تحاول إعطاء مفهوم جديد لهذا الحقل المعرفي سواء من ناحية الدال أو المدلول، ذلك أن الاستشراق بمفهومه القديم إذا صح التعبير –مقابلا للاستشراق بمفهومه الجديد- كان يرتكز أكثر على تعميق الدراسة باللغات الشرقية الآسيوية منها والإسلامية من أجل الوصول إلى الإحاطة المعرفية بتاريخ والحضارة ودين وثقافة المنطقة.

ومع العصر الحديث والتطور المنهجي والعلمي الكبير الذي عرفته الحضارة الغربية المسيحية، والتغير الاجتماعي والثقافي الذي مسّ الكثير من المجتمعات المسلمة، أصبح مفهوم «الاستشراق» في العصر الحديث يلقي بظلاله على تاريخ مظلم يقدح في إنسانية الحضارة الغربية وعلاقتها السلمية بالمجتمعات الأخرى والتي يأتي على رأسها المجتمعات الشرقية والآسوية وفي مقدمتها المجتمعات المسلمة.

ولذا بدأ بعض المهتمين بالدراسات الاستشراقية يطرحون مفاهيم جديدة لهذا العلم، بل نادى بعض المستشرقين بضرورة التخلي عن تسمية هذا العلم بالاستشراق، مفضلين بعض التسميات الأخرى مثل: مستعرب ومختص بالدراسات الإسلامية[1]، وهذا راجع كما ذكرنا إلى أن مصطلح «استشراق» أصبح يعني للشعوب المدروسة كلَّ ما له صلة بالاستعمار والعدوانية والاحتلال ومحاولة بسط النفوذ والهيمنة عليها.

هذا بالإضافة إلى أن الاستشراق قد أصبح يدرس في العالم الغربي ضمن حقوق معرفية جديدة لم تكن موجودة من قبل كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأثنولوجيا والتاريخ، وبذلك أضحى الاستشراق حقل معرفي يصنف ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة[2].

هذا من الناحية التصنيف العام، أما من الناحية المنهجية، فإن الاستشراق الجديد قد أصبح أكثر تخصصا، فلم يعد يتعاطى مع الشرق بوصفه كتلة صماء كما كان يفعل الاستشراق الكلاسيكي، بل أصبح ينظر إليه على أساس كونه عبارة عن مجموعة من الدول المختلفة في الثقافة والتركيبة البشرية واللغة وغيرها[3].

1 جاك بيرك وآخرون، حو ر لاستشر ق، ت: أحمد لشيخ، نشر لمركز لعربي للدر سات لغربية، ط: 1، 1999م، ص: 83.
2 نفس لمرجع، ص: 19- 22.
3 مكسيم رودينسون، لدر سات لعربية و لإسلامية في أوروبا، كتاب: لاستشر ق بين دعاته ومعارضيه، ص: 72.

وإذا أردنا ان نعطي تعريفا للاستشراق الجديد فإننا نستطيع أن نذكر ما قاله محمد خليفة حسن: «علم إنساني اجتماعي، يطبق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة الشعوب والثقافات»[4].

ويقول «أوليفييه مووس» في كتابه «تيار الاستشراق الجديد والإسلام» بأن الاستشراق الجديد هو: «مذهب ثقافوي جديد يقوم على تجديد الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية ومتطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والديمقراطية، في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ماهوية للمجال الإسلامي».[5]

والمعنى العام للتعريف هو أن الاستشراق الجديد هو دراسة أنثروبولوجية وفق قيم المجتمع المعنيّ بالدراسة، هذه الدراسة التي لا يشترط أن يقوم بها باحثون متخصصون، بل هي دراسة يشارك فيها كل الكتاب من باحثين ومتخصصين وصحفيين وفلاسفة ومفكرين ورجال الأمن والسياسة.

ويمكن القول بأن الاستشراق الجديد هو الاستشراق الذي بدأ مع ازدهار الدراسات الإنسانية والاجتماعية للشرق والشرق الأوسط بصفة خاصة، وهذا في منتصف القرن العشرين، الذي شهد انتهاء حقبة الاستشراق الكلاسيكي أو القديم، فالاستشراق الجديد هو الاهتمام العلمي والمعرفي الغربي بالشرق والشرق الأوسط والعالم الإسلامي بصفة خاصة، ودراسته دراسة تعتمد على مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة.

- مميزات الإستشراق الجديد:

يمكن رصد مميزات الاستشراق الجديد على صعيدين:

الأول: على المستوى المنهجي:

أصبحت الدراسات الاستشراقية الحديثة أكثر تخصصا، وتجاوزت مستوى البحث اللغوي إلى الدراسات المعمقة في علم الاجتماع والإنثروبولوجيا والسياسة والإقتصاد، وتطبيق المناهج الحديثة والنظريات الجديدة في هذه العلوم للوصول إلى الفهم المعمّق بالخلفيات الثقافية والحضارية للمجتمعات الشرقية ومنها المجتمعات الإسلامية[6].

هذا لا يعني أن موضوعات الاستشراق الكلاسيكي قد تم تجاوزها في الاستشراق الجديد وإنما أصبح البحث فيها أكثر فعالية وعملية، وذلك بإعادة دراستها وفق مناهج غربية حديثة مثل المنهج الفيلولوجي والفينومينولوجي والبنوي وغيرها من المناهج التي تستهدف النصوص الدينية والتراث الإسلامي على وجه الخصوص من أجل الوصول إلى حقيقة مؤلفه –حسب الرؤية الاستشراقية– أو من أجل تفكيك

4 محمد خليفة حسن، أزمة لاستشر ق لحديث و لمعاصر، نشر لإد رة لعامة للثقافة و لنشر بجامعة لإمام، ط: 1، 1421 ه، ص: 58.

5 أوليفييه مووس، تيار لاستشر ق لجديد و لإسلام، من لشرق لشيوعي إلى لشرق لإسلامي، ت: عومرية سلطاني، نشؤ مكتبة لإسكندرية، ط: 1، 2010 م، ص: 5.

6 بن سالم حميش، لاستشر ق في أفق نسد ده، نشر لمجلس لقومي للثقافة لعربية، ط: 1، 1991م، ص: 64.

النصوص وضياع المعنى.

بالإضافة إلى هذا فإن الاستشرق الجديد ما زال يحافظ على الكثير من موضوعات الاستشراق القديم وعلى مناهجه أيضا مع تغيير اسم «استشراق» إلى مسميات أخرى ك: «دراسات إسلامية» أو «دراسات شرقية» أو «دراسات شرق أوسطية» ...الخ[7].

الثاني: على مستوى النظريات:

على المستوى النظري أصبحت الرؤية الاستشراقة بعد القرن التاسع عشر أكثر نضجا من ذي قبل، وهذا من خلال:

إعادة النظر لمفهوم الشرق، الذي توسّع ليشمل بلاد الهند والصين واليابان وغيرها، كما أصبح الشرق ليس مرادفا للإسلام من الناحية الدينية، بل أصبح المستشرقون الجدد يهتمون بدراسة الأديان الشرقية الأخرى كالبوذية والهندوسية والجينية والسيخية والكنفوشيوسية وغيرها من الأديان.

محاولة تحويل الصراع الثقافي والديني الذي عرفته خاصة القرون الوسطى إلى حوار واحتكاك مع الثقافات والأديان غير أوروبية، وتوطيد العلاقات المسيحية اليهودية مع أتباع الديانات الشرقية وخاصة الإسلام منها من أجل محو الصورة السيئة التي رسمها الاستشراق الكلاسيكي من خلال السلطة الكهنوتية للكنيسة المسيحية ومحاولتها دمغ أي صورة للتنوع الديني تخالف التصور المسيحي[8].

التخلي عن الرؤية التي تجعل من الغرب المسيحي مركزية عالمية كونية إلى الاعتراف بالتعدد والاختلاف، وإعادة النظر إلى الشرق لا بوصفه كتلة صامتة مؤسسة على الأساطير والخرافات بل على أساس كونه مجموعة من الحضارات المختلفة المبنية على أسس فلسفية ودينية واجتماعية وثقافية مغايرة لأسس الحضارة الغربية[9].

هذا لايعني أن كل النظريات الاستشراقية الغربية ناتجة عن هذا التصور الجديد للشرق، بل هناك من النظريات الاستشراقية الجديدة التي ما زالت تؤمن بأن العالم الإسلامي هو كتلة مصمتة واحدة ومتجانسة، عاجزة عن مسايرة الحضارة الغربية، وبعيدة عن التحضر والتحديث لعوامل تتعلق بالإسلام في حد ذاته وبالتركيبة الثقافية والتاريخية للمجتمعات المسلمة، وهذا ما يشير إليه المستشرق «أوليفييه مووس»[10].

ثانيا: أهم المناهج الحديثة في الاستشراق الحديث:

يقول «حسن حنفي» في حواره مع «بنسالم حميش» في كتاب «العرب والإسلام في مرايا الشرق»: «الاستشراق في النهاية خاضع في نشأته وتطوره ومناهجه وتصوراته إلى ما يحدث في الغرب من تطور العلوم ومناهجها وكما كان الاستشراق القديم جزءا من

7 إدو رد سعيد، لاستشر ق، لمفاهيم لغربية للشرق، ت: محمد عناني، نشر رؤية للنشر و لتوزيع، ط: 1، 2006 م، ص: 443.

8 إدو رد سعيد، لاستشر ق، ص: 207–208.

9 لميبروك لمنصوري، لدر سات لدينية لمعاصرة من لمركزية لغربية إلى لنسبية لثقافية، ص: 28.

10 أوليفييه مووس، تيار لاستشر ق لجديد و لإسلام، من لشرق لشيوعي إلى لشرق لإسلامي، ص: 6.

تاريخ الغرب وتطبيقا لمناهجه التاريخية الوضعية، فإن الاستشراق الجديد القائم على الفهم والتأويل أيضا جزء من الثقافة الغربية في دورها الجديد وامتداد لمناهج المركز على موضوعات المحيط»[11].

وفي الآتي رصد لبعض وأهم المناهج الاستشراقية الحديثة المطبقة خاصة في ميدان العلوم الإسلامية:

المنهج الأنثروبولوجي:

الأنثروبولوجيا هي علم الإنسان، وهي علم يهتم بدراسة الإنسان والجماعات والظواهر الاجتماعية من خلال العوامل الثقافية[12]، وبدأت الأنثروبولوجيا من خلال اهتمام الغربيين بدراسة الأعراف والعادات التي تتسم بالثبات والانتظام، لذا تهتم الانثروبولوجا اليوم بدراسة أنظمة الزواج والقرابة، ونظم السياسة والحكم، والشعائر والطقوس الدينية والسحرية[13].

وقد بدأ المستشرقون يستعملون الأنثروبولوجيا لدراسة المجتمعات الإسلامية والشرق عموما بعد منتصف القرن العشرين، وانحصرت أبحاثهم تقريبا حول نظام النسب والقبيلة، والمرأة، والإسلام كدين غالب على منطقة الشرق الاوسط.

ومن بين ما أفرزته المناهج الأنثروبولوجية في دراستها للإسلام خاصة ما يأتي:

يرى «إرنست غلنر» أن الإسلام دين أخروي طهوري، وأن ممارسات أهل السنة الغالبة هي التي توازن بين الأعراف المختلفة، لكن عندما تتوتر الأوضاع يعود النص إلى البروز ويظهر علماء يتسلحون بالنص من أجل استعادة الطهورية والقداسة المطلقة للنص[14]، وقد راجت نظرية «غلنر» خاصة عندما ظهرت الجماعات الإسلامية ودخلت المعتركات السياسية وصعود البعض منها إلى منصة الحكم.

يرى «كليفورد غيرتز» أن المجتمع الإسلامي شديد الحركة والتغير شأنه شأن باقي المجتمعات الإنسانية، وأن التشدد والتعصب الذي قد يظهر في بعض الأحيان في هذه المجتمعات فمرده إلى توتر المقدس عندما تتغير معاني الثوابت أو تنقط عن الواقع، كما يرى «غيرتر» المجتمع الإسلامي ليس وحدة منسجمة بل هو عبارة عن مجتمعات إسلامية تختلف في الثقافة وإن كان تجمعها رموز وقيم عليا[15].

من بين النظريات الأنثروبولوجية الحديثة النظرية النسوية المحاولة كسر التباين بين الذكر والأنثى، وتهدف هذه النظرية في دراستها للمجتمعات المسلمة تفكيك الصورة النمطية للمرأة باعتبارها كائنا صامتا خاضعا، وتحدي الإسلام الذي يشكل

11 بن سالم حميش، لعرب و لإسلام في مر يا لاستشر ق، نشر د ر لشروق، ط: 1، 2011، ص: 276– 279.

12 مارك أوجيه وجان بول كولاين، لأنثروبولوجيا، ت: جورج كتوره، نشر د ر لكتاب لجديد ط: 1، 2008م، ص: 5– 7.

13 معجم لعلوم لإنسانية، مرجع سابق، ص: 582.

14 أبو بكر باقدير، لإسلام و لأنثروبولوجيا، لهادي للطباعة و لنشر و لتوزيع، ط: 1، 1425 ه، ص: 123.

15 رضو ن لسيد، لصر ع على لإسلام، لأصولية و لإصلاح و لسياسات لدولية، نشر د ر لكتاب لعربي، ط: 1، 1425 ه، ص: 111– 112.

حالة استثنائية في رؤيته للمرأة، وحالة المرأة المسلمة التي تشكل بدورها حالة استثنائية في المجتمعات المسلمة حيث تتشابه أحوالها في كل الأماكن.

ومن بين الدراسات في هذا المجال دراسة «سنيثيا نلسون» عن النساء في الشرق الأوسط، ودراسة «إليزابيث وارنوك» و«بسيمة قطان بزيرجان» المعنونة بـ: «الشرق الاوسط نساء يتكلمن» الكتاب الذي أراد أن يركز على دور المرأة في المجتمع المسلم وبأن لها دورا لا يقل عن دور الرجال، وان الشرق ليس عالما للرجال فقط بل عالم يشارك فيه الرجال والنساء[16].

المنهج الفينومينولوجي:

المنهج الفينومينولوجي أو الظواهري هو المنهج الذي يبحث عما يكمن وراء الظواهر وصور الأشياء الظاهرة، كما أنه يسعى لفهم وإدراك المعاني الباطنة في جوهر الأشياء[17]، والفينومينولوجيا تعطي دورا كبيرا للشعور في فهم الموضوعات وإدراك ماهيتها، فهي تتجه للباطن من أجل فهم الظاهر، فهي ترى بأن الحقيقة لا تكمن فيما يدركه الإنسان بحسه وإنما تكمن في معان ودلالات ذلك الشيء بالنسبة إلى الذات[18].

ويعتبر «هنري كوربان» من بين كبار المستشرقين الذي طبقوا المنهج الفينومينولوجي على الدراسات الإسلامية وعلى الفكر والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، فقد أعاد «كوربان» قراءة كتابات «السهروردي» والمؤلفات الإسلامية في الفلسفة الباطنية والتصوف الإشراقي، أمثال الفارابي وابن سينا، كما استعمل مصطلح «كشف المحجوب» من أجل فهم المضمون الشعوري التي تنطوي عليه الظواهر[19].

وتكمن خطورة تطبيق المنهج الفينومينولوجي على النصوص الدينية والتي منها القرآن الكريم على وجه الخصوص، في ما يقتضيه المنهج الفينومينولوجي من تعليق النصوص ووضعها بين قوسين، هذه الخطوة الإجرائية في المنهج تؤدي إلى «موت المؤلف» ومن ثم «موت السياق» الذي أنتج النص، ومت السياق يؤدي إلى «موت مجتمعه»، فتعليق النص بين قوسين في هذا المنهج تؤدي إلى سرقة النص وفتح الباب امام العبث والفوضى، وبذلك يفقد النص الديني قدسيته وسلطته في المجتمع.

---

16 زكاري لوكمان، تاريخ لاستشر ق وسياساته، لصر ع على تفسير لشرق لاوسط، ت: شريف يونس، نشر د ر لشروق، ط: 2، 2008م، ص: 289.

17 زهيرة بن كتفي، منهج لاستشر ق لفلسفي، هنري كوربان بين بين لفينومينولوجيا و لتأويلوكشف لمحجوب، مجلة عالم لفكر، ع: 1، مج: 3/2 سبتمبر 2005 ص: 60.

18 كعو ن محمد، سلطة لرمز بين رغبة لمؤول وممكنات لنص، ماخلة في لملتقى لدولي لخامس « لسمياء و لنص لادبي، ص: 14.

19 زهيرة بن كتفي، لمقال لسابق، ص: 65.

المنهج الفيلولوجي:

وهو منهج لغوي في أصله استعمل وتطور في المدارس الألسنية واشتهر تطبيقه في القرن التاسع عشر خاصة على نصوص العهد القديم والجديد، ثم اقتبسه المستشرقون محاولين تطبيقه على نص القرآن الكريم والسنة النبوية، وتاريخ الإسلام قصد الوصول إلى حقيقة النص وظروف تدوينه ونشأته[20].

ويتداخل المنهج الفيلولوجي في الدراسات اللغوية مع المنهج نقد النصوص المعروف باللغة الإنجليزية بـ (Textual Criticism) والذي يهدف إلى تعيين الأخطاء وحذفها من نص نسَخ عمل أدبي ضاع أصله[21]، في محاولة لإرجاعه إلى أقرب صورة للأصل، أو في كلمات أبسط هو العلم المختص بدراسة النسخ لأي عمل مكتوب[22]، والذي لا نعرف شيء عن نسخه الأصليه، بهدف تعيين النص الأصلي الذي كتبه المؤلف[23].

ويهتم عمل المختصين بهذا المنهج بالإجابة عن عدد من الأسئلة مثل: من مؤلف النص؟ ومتى؟ وأين تم تدوينه؟ وما هي المصادر التي استمد منها مادة هذا النص؟[24].

ويهدف المنهج الفيلولوجي بالأساس إلى إعادة بناء تاريخ النص القرآني معتمدا على نسخ ومخطوطات النص بالإضافة إلى الآثار القديمة التي تقدمها الأركيولوجيا من عظام وعملات ونصوص مكتوبة على الكهوف وأسلحة وغيرها[25].

والفيلولوجيا كما يقول الشيخ إبراهيم السكران هي: «علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة»[26]، بحيث تتوق الفيلولوجيا على تحليل لغة كتابة النصوص المقدسة خاصة وتحليل لغتها، والتدقيق في محتواها الثقافي والحضاري ومدى ارتباط هذه النصوص بغيرها من النصوص المشابهة لها سواء السابقة أو اللاحقة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الممثل النموذجي للاستشراق الفيلولوجي الحديث هو «آرنست رينان» (ت: 1892 م)، الذي يعتبر الفيلولوجيا المميز الأساسي بين الدراسات الاستشراقية الحديثة والكلاسيكية، ولكن المنهج الفيلولوجي عند «رينان» لا يتسم بالموضوعية العلمية الباحثة عن الحقيقة، وهذا راجع إلى حقده الكبير على الإسلام والتراث الإسلامي بصفة عامة، حيث يقول مثلا: «... أعلن أني لست أشفق على الإسلام،

---

20 عبد لرحمن لسالمي، لمر جعون لجدد –مدرسة ستشر قية جديدة- مجلة لتسامح.

21 Bart D. Ehrman, The Orthodox Corruption of Scripture –the effect of early Christological controversies on the text of the new testament, Oxford University Press, New York, 1993, p: xi.

22 Benjamin B. Warfield, An Introduction of the textual criticism of the new testament, Hodder and Stoughton, 1993, p; 16.

23 محمد عبد لله لشرقاوي، منهج نقد لنص بين بن حزم لأندلسي وسبينوز ، لقاهرة، ص: 13.

24 P.Kyle McCarter, Jr, Textual criticism, Recovering the text of the Hebrew bible, Fortress Press, USA, 1945, p: 13

25 معجم لعلوم لإنسانية، مرجع سابق، ص: 561.

26 لشيخ إبر هيم لسكر ن، لتأويل لحد ثي للتر ث، لتقنيات و لاستمد د ت، ص: 19.

وإني أتمنى للإسلام الموت المخزي، أتمنى إذلاله..»[27].

ثالثا: المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقية الحديثة:

هناك العديد من الدراسات الاستشراقية الحديثة التي اعتمدت على المنهج الفيلولوجي قصد الوصول إلى النص الأصلي للقرآن الكريم، ذلك أن هذه الدراسات تنطلق من فرضية أن النص الديني نص متراكم تشارك فيه كل الأجيال، لذا تأتي هذه الدراسات من أجل الوصول إلى النص الأصلي[28]، وقد بدأت هذه الدراسات عملها على واقع النصوص العهد القديم والجديد لتتعداها إلى نصوص الإسلام المقدسة.

ومن بين أهم الدراسات الاستشراقية التي طبقت المنهج الفيلولوجي:

دراسة فونتر ليلنف بعنوان «القرآن الأصل» «Uk-kuran»:

طبّق «فونتر» المنهج الفيلولوجي بحذافيره من أجل الوصل للنص الأصلي للقرآن الكريم، وبعد دراسته وتطبيقه للمنهج السابق وصل إلى أن القرآن «ليس سوى تركيب عربي لجملة من النصوص اليهودية والمسيحية» و«أن ما يزيد عن ثلث القرآن -قصار السور تحديدا- نظرا إلى طابعها الشعري وأسلوبها الغنائي الديني، ليست سوى مقاطع من أناشيد كنسية مسيحية كان يرددها الكهان في صلواتهم»[29].

وهي نظرية لم تصمد كثيرا أمام الدّراسات القرآنيّة التي رأت فيها تجنّيًا على الحقيقة القرآنيّة وتزييفا للبنية النصيّة[30].

دراسة جون وانسبورو Wansbrough بعنوان دراسات قرآنية:

يقول «وانسبورو» أن القرآن الكريم لم يدون إلا بعد حوالي قرن ونصف قرن من وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- ولذا فإن القرآن هو حصيلة تراكم جهد بشري وتأليف متواصلٍ تم جمعه في فترة تاريخية طويلة، ولهذا اعتبر أنّ القرآن لا يزيد عن كونه تداخلا بين المقاطع المؤلّفة في أزمنة مختلفة، فمكوّناته تخلو من أيّ انسجام داخليّ وتناسق تصميميّ[31].

وخلاصة نظرية «وانسبورو» أن القرآن الكريم نص بشري لم تتم صياغته النهائية إلا في القرن التاسع ميلادي، وقد تدخل الكثير من المسلمين في إضافة مقاطع له، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- في نظر «وانسبورو» ما دوّن شيئا، فبقيت قطع من القرآن في ذاكرة وصحف أصحابه وجيل التابعين، وتعرّضت تلك القطع التي كانت تدوّن تدريجيا لعمليات تحرير بالتقليل والتكثير والتنظيم والضبط وإعادة التنظيم والضبط، وما استقر النص بالصيغة الحالية إلى في القرن الثالث هجري اي التاسع ميلادي.

27 أولندر، لغات لفردوس، ت: جورج سليمان، لمنظمة لعربية للترجمة، ط: 1، 2007، ص: 155.

28 لمبروك لمنصوري، لدر سات لدينية لمعاصرة، من لمركزية لغربية إلى لنسبية لثقافية، نشر د ر لمتوسطية، ط:1، 2010م، ص: -67 68.

29 لمبروك لمنصوري، لمرجع لسابق، ص: 68.

30 لمبروك لمنصوري، لمرجع لسابق، ص: 68.

31 نفس لمرجع: ص: 69.

وكان المنهج الذي طبقه «وانسبورو» على نص القرآن الكريم هو نفسه المنهج الذي طبّق على نصوص العهد القديم والجديد، وقد تعرّضت دراسته لنقد كبير من باحثين غربيين، ذلك أن المنهج الفيلولوجي يقتضي وجود عدة مخطوطات مختلفة من أجل مقارنتها مع بعضها البعض ومحاولة الوصول من خلالها إلى النص الاصلي.

وهذا ما لا يثبته الواقع، فمخطوطات القرآن الكريم الأولى كلها لا يوجد أي دليل من الواقع أو التاريخ يثبت وقوع التعديل أو التغيير فيها ولقد عكف المستشرق «أوتو برتزل» لعقود من الزمن يقارن مخطوطات القراءات الشاذة من أجل الوصول إلى شيء يثبت وقوع التغيير والتبديل في القرآن والوصول إلى الصيغة الأولى التي حرر بها القرآن الكريم ولكن جهده باء بدون نتيجة تذكر.

وما يثبت ضعف نظرية «وانسبورو»أن في نفس السنة التي دوّن فيها «وانسبورو» كتابه ظهرت دراسة لمستشرق آخر هو «جون بورتون» «Burton» بعنوان «جمع القرآن» أقرّ فيها بأن النبي –صلى الله عليه وسلم- قام بنفسه بجمع القرآن الكريم في حياته[32].

دراسات «ليلنغ» حول القرآن:

وقد كتب «ليلنغ» عدة كتالات تتحدث عن القرآن أولها «القرآن الأول» ثم «المعتقدات المسيحية في الكعبة قبل الإسلام» ثم «إعادة اكتشاف النبي محمد» وأخيرا «تحدي الإسلام من أجل الإصلاح»، وأساس هذه الدراسات الفيلولوجية هو أن القرآن المكّي على وجه الخصوص لم ينزل على محمد –صلى الله عليه وسلم- بعد سن الأربعين، لأن المسيحية في نظره كانت منتشرة في مكة وأن الكعبة ربما كانت كنيسة ولذا فمن الممكن أن يكون محمدا نصرانيا أو حنفيا، أخذ من الأناشيد المسيحية القبطية والحبشية وترجمها إلى اللغة العربية، وقد جرت تقفيتها وأضيف إليها وصارت بهذا الشكل بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم-.

دراسة «لوكسنبرغ» المعنونة بـ: «الأصول السريانية للقرآن»:

يركز «لوكسمبرغ» في دراسته للقرآن على المنهج الفيلولوجي متجاهلا كل الحقائق التاريخية، وهذا بسبب وجود بعض الكلمات الغريبة أو الغامضة في القرآن الكريم، ولذا يرجع لوكسمبرغ إلى أن أصلها سرياني، وهذا ما جعل المفسريين يعجزون عن تفسيرها بسبب جهل معناها الحقيقي، ورغم هذه النظرية إلا أن لوكسمبرغ لا يقدم لنا ولو سورة واحدة قصيرة من القرآن الكريم بأصلها السرياني، بل يكتفي بالادعاء فقط بأن سورة «إقرأ» مثلا هي دعوة لأخذ القربان، وسورة «القدر» إشارة إلى مولد المسيح، والقرآن كله هو عبارة عن قربان بالسريانية.

ويفرض لوكسمبرغ بأن النبي –صلى اله عليه وسلم- لم يكن أميا، وأنه كان يتجول في العالم المسيحي، وأنه تعاون مع كتاب مسيحيين لإنتاج القرآن باللغة السريانية، ثم

32 رضو ن لسيد، جو نب من لدر سات لقرآنية لحديثة و لمعاصرة في لغرب، مجلة لتسامح، سلطنة عمان، لعدد: 17، 2007، ص: 4.

ترجم إلى اللغة العربية[33].

رابعا: إشكالية المنهج في الدراسات الاستشراقية الفيلولوجية:

إن المنهج الفيلولوجي يفرض دراسة المخطوطات المختلفة للنص المدروس ومقارنتها مع بعضها البعض ونقدها نقدا يعتمد في الأساس على اللغة والتاريخ والحقائق الأيكولوجية والعلمية، وهذا ما أراد المستشرقون تطبيقه على القرآن الكريم، متجاهلين كل الحقائق التاريخية والعلمية وغيرها، ذلك أن الواقع والتاريخ والحقائق العلمية تثبت بأن كل المخطوطات المتعلقة بالقرآن الكريم لا يخالف بعضها البعض، وبأن الحقائق المرتبطة بالقرآن الكريم من أمية النبي –صلى الله عليه وسلم- وعربية الجزيرة العربية وبعدها عن العالم المسيحي واليهودي لا يمكن دحضها بمجرد افتراضات مستقاة في الأساس من واقع الدراسات اليهودية والمسيحية وخاصة من واقع النقد الغربي للعهد القديم والجديد.

والمشكلة المنهجية في الدراسات الاستشراقية وتطبيقاتها للمناهج الحديثة على القرآن الكريم هو محاولة نقل التجربة الغربية في نقد اليهودية والمسيحية وكتبها المقدسة إلى واقع الدراسات الإسلامية، وهذا ما لا يستقيم البتة، بسبب طبيعة الإسلام الربانية والبشرية التي تتسم بها كتب اليهودية والمسيحية هذا وإن ادعت الأخيرة بأن مصدرها إلهي وأنها موحى بها من الله تعالى.

والمشكلة المنهجية في تطبيق المنهج الفيلولوجي من طرف المستشرقين في العصر الحديث تعود إلى عدة نقاط منها:

الاعتماد الكبير على المصادر غير عربية وإسلامية، اعتقادا منهم بأن المصادر العربية المتعلقة خاصة بالقرآن الكريم أقل حجية من المصادر المكتوبة باللغة الآرامية والعبرية والسريانية واليونانية واللاتينية، والتي تكون خارج دائرة الضغط التي خضعت لها النصوص العربية[34].

بالإضافة إلى الإعتماد الكبير على المصادر غير عربية وإسلامية، فإن الاستشراق الجديد عندما يستعمل المنهج الفيلولوجي فإنه يكاد يقصي المصادر العربية أو على الأقل يتعامل معها وفق نزعة شكلية مفرطة، باعتبار اللغة العربية عندهم مصدر خروج النص المقدس في الإسلام.

خضوع المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقية الحديثة في الكثير من الأحيان إلى تراكمات الاستشراق الكلاسيكي ومقولاته، لذلك في الكثير من الأحيان تجد نتائج المنهج الفيلولوجي تعيد بطريقة ما أخطاء الاستشراق القديم في الدراسات الإسلامية، وهذا ما نجده مثلا في أعمال كلّ من: «برنارد

33 رضو ن لسيد، مرجع سابق، ص: 5.

34 سحاب فكتور، إيلاف قريش، رحلة لشتاء و لصيف، لمركز لثقافي لعربي، ط: 1، ماي، 1992 م، ص: 425.

لويـس» و«زويمر» و«لامنس»[35].

من مقدمات المنهج الفيلولوجي هو الوصول إلى النتائج انطلاقا من دراسة النصوص، لكـن الإشـكالية فـي الدراسـات الاستشـراقية المطبقـة لهـذا المنهـج هـو انطلاقها من مسـلمة أن القـرآن ليـس إلهـي المصـدر وأن مصدره هـو الكتابات المسـيحية واليهودية، وأنـه ألّـف فـي القرون التالية لوفاة النبي محمد –صلى الله عليه وسـلم-، فمقولة الجذور الكتابية للقرآن الكريم كانت المنطلق في الدراسات الفيلولوجية للقرآن الكريم.

من الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون عند تطبيق المنهج الفيلولوجي تجاوز الحقائق التاريخية وإعادة كتابة التاريخ بأسلوب ذاتي مخالف لكل الحقائق التاريخية، والتي منها القـول مثـلا بعـدم أميـة النبي محمد –صلى الله عليه وسـلم- وأنـه كان يتقن ليس فقط اللغـة العربيـة بـل وحتى اللغة السـريانية والحبشـية والقبطية، وأنه كان يتجـول في العالم المسـيحي، وأن القرآن ترجم إلى اللغة العربية بعدما ألف باللغة السـريانية، وأن الصياغة النهائيـة لـه إنمـا تمت بعد القرن الثالث الهجري، وكل هذه الحقائق وغيرها من الكلام عـن عـدم صحـة مـا ذكـره القرآن عـن رحلتي الشـتاء والصيف التي كانـت قريش تقوم بهما، وهذا ناتج عن اختيار المستشرقين إلى مصادر معارفهم وما يوافق مقولاتهم.

إن تطبيـق المنهـج الفيلولوجـي علـى نصوص الديانـة اليهوديـة والمسـيحية ونقلـه إلى واقع الدراسـات الإسـلامية هو خطأ منهجي في حد ذاته لاختلاف الظروف التي أحاطت بتدويـن تلـك النصـوص، فتأخـر تدويـن النصوص المقدسـة عـن تاريخ نـزول الوحي ليس حقيقـة تاريخيـة عرفتهـا كل الأديـان، لذلك ليـس من المنهج الانطلاق منها على أسـاس كونها مسلمة تاريخية تنبني عليها المناهج النقدية للنصوص المقدسة.

ومن الإشـكاليات المنهجية في تطبيق المستشـرقين للمنهج الفيلولوجي على الدراسات الإسـلامية هو نزوعهم إلى الإلغائية والتشـكيك المفرط في كل البديهيات الإسـلامية، ولـذا فـإن جمـع القـرآن الكـريم وفـق المنهج الفيلولوجي الاستشـراقي ما هـو إلا خرافة أمويـة لـم تحـدث في عهـد عمر ولا عثمان –رضي الله عنهمـا-، والنص القرآن ما هو إلا عمل بشـري تدخل فيه الكثير من الحكام المسـلمين امثال الحجاج بن يوسـف ومعاوية وعبد الملك وغيرهم، ولذا فإن ما ينسـب إلى القرن الأول في نشـأة الإسـلام، يعتبر عند المستشرقين الفيلولوجيين خرافة، وكأن الإسلام إنما بدأ بعد القرن الثاني[36].

خامسا: أثر هذا المنهج على الفكر العربي الحداثي:

إن النتائج التي خلصت إليها الدراسـات الاستشـراقية في تطبيقها للمنهج الفيلولوجي، تبيـن عـن مـدى خطورتهـا فـي تطبيقاتهـا على النصوص القرآنيـة، وخلاصة الاستشـراق الحديث في تطبيقه للمنهج الفيلولوجي هو محاولة مصادرة العلوم والتصورات والمصادر

35 رضو ن لسيد، لإسلام لمعاصر، د ر لبر ق للنشر، 1990 م، ينظر «فصل لاستشر ق».

36 آمنة لجبلاوي، لإسلام لمبكر، لإستشر ق لأنجلوسكسوني لجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك ،أنموذجا، نشر د ر لجمل، ط: 1، 2008، ص: 200.

الإسلامية وإحالتها للثقافات السابقة، فالمنهج الفيلولوجي الاستشراقي يفترض ابتداء أن المسلمين عاجزين عن إنتاج أي علم، وبناء على ذلك فكل إبداع لغوي أو علمي أو تشريعي، يجب أن يكون مستوردا من ثقافات سابقة عن الإسلام ثم يتكلف المستشرقون الفيلولوجيين اختراع الاتصال والتشابه عبر توظيف تقنيات الفيلولوجيا.

فالفيلولوجية الاستشراقية تنظر إلى علوم الإسلام على أساس كونها «عربة توصيل كتب» ووظيفة المستشرق هي إيقاف هذه العربة وفرز الكتب التي تحتويها ونسبة كل كتاب إلى صاحبه[37].

والمشكلة الكبرى في المنهج الفيلولوجي الاستشراقي هو تأثر بعض النخبة العربية ليس بالمنهج في حذ ذاته وإنما في النتائج التي وصل إليها الاستشراق الحديث عند تطبيقه لهذا المنهج على نصوص القرآن الكريم، فظهرت الكثير من الأصوات العربية التي تردد مقولات الاستشراق وتنسب العلوم العربية والاسلامية وحتى النصوص المقدسة من قرآن وسنة إلى مصادر قديمة غربية عن الإسلام والعرب، وفي الآتي ذكر مختصر لأهم تلك الأصوات المتأثرة بالنتائج الاستشراقية الحديثة منها والقديمة.

محمد عابد الجابري: تحدث الجابري عن تأثر العلوم الإسلامية بالثقافة الجاهلية السابقة للإسلام ولم يسلم من هذا التأثر حتى القرآن والسنة في عصر الصحابة، يقول الجابري في كتابه: «نحن والتراث»: «ورثت الثقافة العربية الإسلامية كل علوم المعقول واللامعقول في الثقافات القديمة»[38]، ولا يخفى التأثر الواضح بنتائج الاستشراق التي تعتبر القرآن والسنة والعلوم الإسلامية تابعة لمصادر الثقافات القديمة السابقة للإسلام والتي يأتي على رأسها كل من الثقافة اليهودية والمسيحية.

أحمد أمين: اعتبر أحمد أمين أن التأثر بالثقافات القديمة قبل الإسلام لم يقتصر على العلوم الشرعية أو العقلية، وإنما انتقل ذلك حتى للأمور الإعتقادية، فما استدل به العلماء المسلمون من أدلة لإثبات الصفات الإلهية إنما هو في حقيقة الأمر شيء مأخوذ من التراث اليهودي الذي كان يوظف هذه الأدلة والصفات في حد ذاتها، فيقول في كتابه «ضحى الإسلام» تحت الفصل المسمى بـ: «تسرب الثقافة اليهودية للمسلمين» بعدما تكلم عن أدلة السنة وحديثهم عن صفات الله في النزول والصعود والاستقرار: «فحذوا حذو اليهود في اختلافهم»[39].

هشام جعيط: يصرح هذا الأخير بنتائج الاستشراق التي تقول بأن القرآن الكريم مأخوذ من كتب اليهود والنصارى، بل ويشيد بتلك النتائج وبالمستشرقين القائلين بها، معتبرا إياهم من العلماء والمؤرخين الكبار، فيقول: «إن التأثيرات المسيحية على الخطاب القرآني أهم بكثير من التأثيرات اليهودية، ...إن أهم المؤرخين من مثل

37 لشيخ إبر هيم لسكر ن، لتأويل لحد ثي للتر ث، لتقنيات و لاستمد د ت، ص:150.

38 محمد عابد لجابري، نحن و لتر ث، لمركز لثقافي لعربي، ط: 6، 1993، ص: 304.

39 أجمد أمين، ضحى لإسلام، د ر لكتاب لعربي، ط: 10، ج: 1، ص: 331.

«فلهاوزن» و«تور» أندري يقررون قوة التأثير المسيحي، وهم محقون في ذلك»[40].

محمد أركون: يرجع هذا الأخير الحديث النبوي إلى مصادر ثقافية قديمة سابقة للإسلام، ولا يخفى هذا التأثر الواضح بمقولات الاستشراق القديم والحديث والتي يأتي على رأستها دراسات «جولدزيهر» حول حياة وسيرة النبي –صلى الله عليه وسلم-، فيقول أركون في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»: «الحديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية»[41].

خاتمة:

ما نخلص إليه في هذا المقال حول المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقية الحديثة هو أن المنهج الفيلولوجي في حد ذاته ليس معيبا أو ممنوع التطبيق على النصوص الإسلامية المقدسة، فهو في نهاية الأمر منهج لغوي يراد به معرفة الحقيقة، والنص القرآني لا يخشى على نفسه إذا طبقت عليه هذه المناهج الحديثة بكل آكاديمية وعلمية وموضوعية، ولكن الإشكال في الدراسات الإستشراقية كما بينا في المقال هو انطلاقها من مسلمات ونتائج مسبقة ومحاولة التأكيد عليها من خلال ممارسة هذا المنهج على نصوص القرآن الكريم، ولذا كانت النتائج التي وصل إليها المستشرقون منافية لكل الحقائق العلمية والتاريخية.

40 هشام جعيط، تاريخية لدعوة لمحمدية في مكة، د ر لطليعة، ط: 1، 2007، ص: 162.

41 محمد أركون، تاريخية لفكر لعربي لإسلامي، مركز لإنماء لقومي، ط: 3، 1998، ص: 20.

التراث الاستشراقي

بين الحقيقة العلمية الثقافية والحقيقة السياسية الإستعمارية

أ. عبد الغاني عيساوي / جامعة باتنة

مقدمة:

لـم يصبـح بمقـدور المدرسـة العربيـة التراثيـة أن تحجب حقيقـة الخدمـة الجليلة التي قدمها المستشـرقون -عموما-للتراث العربي الإسـلامي في شـتى فنونه، ومدى إسهاماته في بناء الحضارة العربية الإسلامية، وهي ترى أسماء ثلة كبيرة من المستشرقين مزبورة مزدانة بها طبعات أمهات الكتب التي يلوذ بها الباحثون في دراساتهم وبحوثهم.

وحينما أتم المستشـرق الروسـي «كراتشـكو فسـكي» كتابه الموسوعي: «تاريخ الأدب الجغرافي العربي»[1] علّقت الدكتورة عائشة بنت الشاطئ عليه بالقول:»إننا مدينون للمستشرقين بجمع ذلك التراث وصونه من الضياع، وتسألون: وماذا لو تركوا تراثنا لنا، أما كنّا أهلا لجمعه وصونه؟ فأجيبكم بملء يقيني: كلا ... لقد كنّا في غفلة عنه، لا نـكاد نحس وجوده أو نعـرف قيمته، أو نقدر حاجتنا إليه. إن خدّام دور العبادة عندنا يبيعون أوراق نفائسه بالكوم (بالجملة) لتجار الحلوى والبقول!».

وتضيـف قائلـة: «...إن جهـود هـؤلاء لـم تقـف فـي جمعهم لكتـب تراث الشـرق على مجرّد اقتنائها، بل فهرسوا ما جمعوه فهرسة علمية دقيقة، ومن ثم انتقلوا إلى نشره نشرا يعتمد على أدق منهج للتوثيق والتحقيق ... وصحونا من نومنا، فإذا ألوف الذخائر العربية بيـن أيدينـا، محـررة، موثّـقة، نلوذ بها في دراسـاتنا العالية، ونعـد الرجوع إليها في أبحاثنا مدعاة للفخر والمباهاة، وبلغوا في دراسـاتهم للشـرق وللعربية وللإسـلام حدّا مذهلا من العمق والتخصص»[2].

والدكتـور عائشـة -ومـن نهـج نهجها-بإقرارها هذا، ترسـم منهجا خاصـا وفريدا في التعامل مع المستشـرقين وإسـهاماتهم في التراث العربي الإسـلامي الشـرقي، أول لبناته الاعتراف بالفضل والريادة، وثانيها صبغة العِلمية الثقافية الحقة فيه.

غير أن مذهبا مغايرا ينحا منحى آخر، مبتعدا كل البعد عن هذا الطرح الذي أوردته الدكتورة عائشة واتباعها، فحينما صَدَرَ «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث» لمجموعة مـن المستشـرقين يقودهـم البرفسـور « آرنـت ونسـنك» سـارع بعضهم للقدح فـي العمل بالقـول: الدافـع الرئيسـي للاستشـراق لا يمكـن أن يوصـف فـي جملتـه بأنـه دافـع علمي

1 كتـاب: «تاريخ لأدب لجغر فـي لعربـي» للأسـتاذ أغناطيـوس كر تشـكوفسـكي 1951-1883) م) يقع في حو لي 900 صفحة، وقام بترجمته إلى لعربية: صلاح لدين عثمان هاشم، ويبدو من مقدمة لمترجم أنه قام بهذ لعمل لكبير سـنة 1961م، أمـا لناشـر للكتـاب فهـو: غ. تسـرتيلي، G.Tsereteli ويبـدو من مقدمـة لمؤلف أنه أنهـى عمله هذ في موسـكو في: 1943/10/10م، وقد صدر عن لإد رة لثقافية لجامعة لدول لعربية في مجلدين.

2:مـن محاضـرة ألقتهـا لدكتـورة عائشـة فـي لموسـم لثقافـي في لكويـت، سـنة: 1957م، وقد طبعت ضمـن كتـاب: فعاليات لموسم لثقافي لكويتي».

بحت، لأنه لا يحرص على الحقيقة وتبجيلها، بل يحاول تشويهها بباعث من تعصب مقيت راسخ عميق الجذور، يرجع إلى النزعة العدوانية الحاقدة، التي دفعت بهم إلى الحروب الصليبية، والعدوان على الأمة الإسلامية واستباحة مقدساتها، وانتهاك حرماتها، والغارة على تراثها»[3]وهي كلمات صدَّر بها الدكتور سعد المرصفي كتابه « أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي».

وقد اعتمد هذه الرؤية وصوَّب نهجها ثلة ليست بالقليلة من رواد المدرسة العربية التراثية.

فما حقيقة التراث الاستشراقي؟ بدءً بحجمه وكمِّه؟ وانتهاءً بالمقصد من تخريجه ودراسته؟ هل يمكن الفصل بين نياتهم الاستشراقية كونه تراث بشري يخدم الإنسانية ولا غير؟ شبيها بالتراث النصراني واليهودي وغيره، أم أن النية الحاقدة كانت غلاَّبة، تهوى شهوة الاستعمار والتدمير أكثر من دونها؟

هل يمكن علميا وعمليا، تقسيم الاستشراق ومدرسته إلى صنف علمي ثقافي، وآخر يضاده استعماري سياسي؟ وهل يمكن أن يندرج المستشرق الواحد تحت القسمين معا؟. وهل أصبحت الحتمية العلمية والضرورة التراثية توجب علينا – المدرسة العربية التراثية–وضع قائمة يندرج فيها الصنفين معا؟ أم أنه إهدار علمي وإسراف ثقافي؟

ما تعليق جهابذة الفكر الجزائري على الظاهرة الاستشراقية؟ استئناسا بآراء وأقوال وتراث ابن أبي شنب الجزائري.

في تعريف الاستشراق والمستشرقين:

والمقصد من إيراد هذا المبحث، أن جلَّ الدراسات المنشورة حول موضوع الإستشراق والمستشرقين، قد ضربت صفحا عن تعريف الإستشراق والمستشرقين بدقة علمية وتاريخية، ومنهج استقرائي تتبعي للظاهرة الإستشراقية، فبنيت معظم الدراسات وفق التعريف المشتهر المعروف والمتداول الذي لاكته عقول قبل أقلام كل من تحدث في هذا الموضوع، من أنهم أولئك القوم الأجانب والكتاب الغربيين الذي درسوا التراث العربي الإسلامي وكتبوا عنه، وهو تعريف يحتاج للكثير من التوضيح.

وإنه لخطأ جسيم أن يبتدئ الدكتور عبد العظيم الديب مثلا، كتابه « المستشرقون والتراث» بالقول مباشرة: «ربما كان المدخل الصحيح لتقييم عمل المسْتَشْرِقِينَ ودورهم في مجال تراثنا هو الإجابة عن هذه الأسئلة...»[4] ثم راح يورد بعض الأَسَئلة التقييمية لعمل المستشرقين وغيرهم، وهو عمل يوحي أن الصورة مرسومة مسبقا حول الإستشراق والمستشرقين.

ولا بد من البيان أن لفظة» الإستشراق» لفظة مجملة، ترد وتأخذ تعريفا لها بحسب

3:أضوء على أخطاء لمستشرقين في لمعجم لمفهرس لألفاظ لحديث لنبوي، سعد لمرصفي، د ر لقلم، لكويت، ط: 01، ت: 1988، ص: 09.

4: لمستشرقون و لتر ث، عبد لعظيم لديب، د ر لوفاء، مصر، ط:03، ت: 1992، ص:05.

موضع استعمالها وعقيدة ومنهج مستعملها وموردها، فالإشتراق لدي الدكتور عبد العظيم الديب والدكتور المرصفي، ليس هو إن أطلق عند الدكتور العفيفي وعائشة بنت الشاطئ وغيرهم، ونخلص من هذا أن الصورة المرسومة ابتداء حول الإستشراق قد تحكمت في حكمنا عليه، إيجابا أو سلبا.

كما أن التعريف بزعمنا يجب أن يخضع لمفاهيم وأدوات الذين أنشؤوه وكانوا هم مبلوروه وصانعوه، فتعريف الإستشراق عندهم يختلف تماما عن ما أريد له عند العرب والمسلمين، حيث قصره وحصره غالب من تحدث في تعريفه على نية من نيات بعض المستشرقين فيه.

يقول المستشرق رودي بارت: الإستشراق هو: «علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شيء إليه إذا، أن نفكر في الإسم الذي أطلق عليه كلمة إستشراق، مشتقة من كلمة «شرق» وكلمة « شرق» تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الإستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي»[5].

ويعتمد المستشرق الإنجليزي آربري تعريف قاموس « أكسفورد» الذي يعرف المستشرق بأنه: «من تبحر في لغات الشرق وآدابه»[6].

وأصل الكلمة لغويا مشتق من « شرق»، ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه.

وهي تعاريف تصب في قالبها اللغوي والتفقه الأدبي من أرض المشرق الجغرافي، غير أن الباحث يرى أن المصطلح ذو صبغة دينية، خرج من دور الرهبان والكنائس، وأنه في بدايات استعمله، كان التعريف اللغوي لمصطلح» إستشراق» غالبا عليه ومبينا للمراد منه عند الإطلاق، وأن المصطلح له دلالة معنوية كبيرة بمعنى الشروق والضياء والنور والهداية، بعكس الغروب بمعنى الأفول والإنتهاء، إذا علم أن المشرق كانت أرض الأنبياء والهدايات السماوية للأديان الثلاث اليهودية والنصرانية والإسلامية.

وقد بحث الدكتور محمد الشاهد في معاجم اللغة الأوروبية» الألمانية والفرنسية والإنجليزية» حول لفظة» شرق» Orient فوجد أنه يشار إلى منطقة الشرق المقصودة بالدراسات الشرقية بكلمة « تتميز بطابع معنوي وهو Morgenland وتعني بلاد الصباح، ومعروف أن الصباح تشرق فيه الشمس، وتدل هذه الكلمة على تحول من المدلول الجغرافي الفلكي، إلى التركيز على معنى الصباح الذي يتضمن معنى النور واليقظة»[7]، «... وفي اللاتينية تعني كلمة: Orient: يتعلم أو يبحث عن شيء ما، وبالفرنسية تعني

5: لدر سات لعربية و لإسلامية في لجامعات لألمانية، رودي بارت، ترجمة مصطفى ماهر، د ر لكتاب لعربي، لقاهرة، دت، ص: 11.

6: لمستشرقون لبريطانيون، أ ج آربري، ترجمة محمد لدسوقي، لندن، وليم كولنز، ت:1946، ص:08.

7: لإستشر ق ومنهجية لنقد عند لمسلمين لمعاصرين، محمد لشاهد، مجلة : لإجتهاد، عدد: 22، ت:1994، ص:211/191.

كلمة: Orienter وجّه أو هدى أو أرشد، وبالإنجليزية:Orientation، وOrientate تعني : توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري والروحي...»[8].

بل ويشير آربري Arberry إلى أن مصطلح «مستشرق» له دلالة كنسية دينية، حيث يقول: والمدلول الأصلي لاصطلاح» مستشرق» كان سنة: 1638م، أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية»[9].

ويذهب البعض إلى اعتبار الظاهرة الاستشراقية أطول ظاهرة تاريخيا، بالقول: بدأت هذه الظاهرة لدى اليونان، فهم أول من اهتم بدراسة الشعوب الشرقية، حيث وجهوا علماءهم لدراسة البلاد المجاورة، فقد كانت البعثات اليونانية تأتي إلى البلاد الشرقية» مصر والعراق والشام وغيرها» ذات الحضارة العريقة، ليتعلم منها لبناء الحضارة اليونانية، وقد اقتبس اليونان من حضارة الشرقيين وبخاصة في النواحي العملية وفي الأخلاق والسلوك، ومنذ انطلاقة اليونان هذه والغرب ظل منطلقا، ولكن الذي اختلف هو الهدف.

فقد بدأ اليونان بهدف علمي معرفي، سرعان ما تغير إلى هدف استعماري ثقافي حيث الحملات التي شنها « إسكندر المقدوني» في مطلع القرن الرابع، قبل الميلاد، على بلاد الشرق الأدنى القديم» العراق والشام وحوض البحر المتوسط» حتى وصل إلى أطراف الهند» [10].

وهي مقولة تعود بالاستشراق بنوعيه العلمي والسياسي والفكري إلى اليونان، باعتباره بلدا غربيا اتجه إلى الشرق للحصول على المعرفة والإقتباس من العلوم الشرقية والنهل من منابعها الأصيلة.

« وهناك اهتمامات استشراقية بالديانات الأخرى غيرِ الإسلام، فالاستشراق مهتم بدراسة أديان الشرق عامة»[11]، كصنيع المستشرق بِرْسِفال الفرنسي «... الذي عكف على دراسة آثار العرب وتاريخهم قبل الإسلام، ووضع في ذلك كتابا بالفرنسية سماه «محاولة في تاريخ العرب قبل الإسلام»[12]. كما كتب المستشرق كموشكو كتابا بعنوان «المشاكل الهامة في الدين القديم للشعوب السامية» تحدث فيه مطولا عن الديانات القديمة للشعوب السامية، إحصاءا وتقييما.كما كتب أيضا « تاريخ اليهود السياسي» وهو مستشرق تتلمذ على يد المستشرق المعروف: جولد سيهر.

وقد خلّد المستشرق الدنماركي «نيبهر» حضارة اليمن وتاريخها القديم، بدراساته عن الحروف التي اكتشفها في النقوش اليمينة بلغتها الجنوبية المحتوبة على تسعة وعشرين

8: نفس لمرجع، ص: 197.

9: لمستشرقون لبريطانيون، أ ج آربري، ص: 08.

10: لظاهرة لإستشر قية، موقع: مركز لمدينة لمنورة لدر سات وبحوث لإستشر ق، بإشر ف لدكتور: مازن صلاح مطبقاني.

11: نفس لمرجع.

12: لأعلام، خير لدين لزركلي، د ر لعلم للملايين، بيروت، ط:15، ت: 2002، ج:01، ص: 288،

حرفا والمشتهرة بالخط المسند المشتق من الخط الكوفي ذي الاثنين والعشرين حرفا، وتبعه من العلماء كثيرون اعتمدوا على دراساته، أشهرهم «ارنو» الذي كشف عن الحروف العربية الجنوبية لأول مرة سنة 1845م، والمستشرق «جلازر» النمسوي الذي نقل في رحلاته العلمية 1032 نقشا علميا تراثيا بينها نقوش دينية وقانونية وعسكرية ومعمارية أضحت بعد نشر جزء منها أصدق مصدر لتاريخ اليمن قبل لإسلام.[13]

وبهذا الاعتبار الذي يؤصل لفكرة وجود الاستشراق قبل الإسلام وعهوده، تتجلي وبوضوح عدم صحة فكرة وجود الاستشراق لأجل هدم الإسلام والتشكيك في أصوله وفروعه، وهو وإن كان مطروحا عند بعض المستشرقين ممارسا من بعضهم فلا يصح أن يكون ضابطا وقيدا في التعريف.

ومن هذا البيان نستتكر بعض التعريفات للاستشراق والمستشرقين، كصنيع أحدهم لما عرّف الاستشراق بالقول: «... دراسات أكاديمية، يقوم بها غربيونكافرون، من أهل الكتاب بوجه خاص للإسلاموالمسلمين، من شتى الجوانب، عقيدة وشريعة وثقافة وحضارة وتاريخا ونظما وثروات وإمكانات... بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه وتضليله معناه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي»[14].

كما تجدر الإشارة إلى أن علم الاستشراق، لم يكن مقتصرا في دراٍساته على الرقعة العربية المسلمة فقط، بل كان ومازال يهتم بالشعوب الشرقية عموما التي تضم الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان وكوريا.

وعند مراجعة النشاطات الاستشراقية، نجد أن هذه المناطق نالت اهتماماً كبيراً في الدراسات الاستشراقية. ولكنها عندما بدأت دراسة المناطق أو الدراسات الإقليمية أصبحت تعنى بدراسات خاصة بها مثل الدراسات الصينية أو الدراسات الهندية أو الدراسات اليابانية،كصنيع المستشرق فيلموس بروهلي في كتابه «تاريخ الأدب الياباني» والمستشرق آوريل شتاين» البوذية والإسلام في آسيا الوسطى» وكتاب المستشرق شاندور كيجيل» دراسة في الأدب الفارسي الحديث» وغيرها من الدراسات، وهي تدخل في عمومها تحت مسمى واحد هو (الاستشراق).

وهي فكرة تؤصل إلى أن النظرة الاستشراقية للتراث العربي الإسلاميكانت باعتباره تراثا مكملا للتراث العالمي الإنساني،الذي يمكن الإستفادةمنه، أوالزيادة عليه، وتقييمه، للنظر في مواطن الحسن فيه أو العطب فيه، مثله مثل كل تراث بشري، يهودي أو نصراني أو ديني آخر.

13: لمستشرقون، نجيب لعقيقي، د ر لمعارف، مصر، ط: 03، ت: 1964م، ص: 32. بتصرف.

14: رؤية إسلامية للاستشر ق، أحمد غر ب، لمنتدى لإسلامي، بيرمنجهام، ط:02، دت، ص: 07.

التراث الاستشراقي المعادي للإسلام والمسلمين ... إحصاءٌ وتقييمٌ:

في المنهج العلمي، التشكيك وعدم التسليم أصل من مباني العملية البحثية العلمية، وإضفاء الحصانة والقداسة المطلقة على الشيء بريدٌ للتشكيك فيه، والخوضِ في خباياه واكتشافِ المغموض والمستشكل فيه، أو ما قد يوهم بهما الاثنين.

ومن ضروب الممارسة الخاطئة في تلقين العلم، قضية الاستشراق والمستشرقين، والموقف من جهودهم في خدمة التراث العربي الاسلامي، الذي ذهب فيه الباحثون مذاهب وطرق شتى، لا تخلو من غلو أو تقصير، ترى البصمة العقائدية والمنهجية والفقهية والتكوينية فيها بارزة وطاغية، ولكنها مستترة بين ثنايا الكلمات والجمل.

والحق، أنه لايمكن بحال للدَّارس في تراث المستشرقين والمهتمين بالشأن العربي الإسلامي منهم، أن يبرأ ساحتهم مطلقا من تهمة العداء للإسلام والمسلمين، والنية الحاقدة تجاه تراثهم وموروثهم الديني أو حتى التقاليدي والعاداتي.

وهو ما حدا ببعض المثقفين من العرب والمسلمين إلى المسارعة لبيان تلك النيات والأعمال، والكتابة عنها وتحذير المسلمين من صنيع أولئك الأعداء الذي يتكلمون بلسانهم ويتقنون لغتهم، ويفهمون عاداتهم وتقاليدهم، فكتب الكثيرون عن الاستشراق وخطره، كالدكتور عبد العظيم الديب، والدكتور مصطفي السباعي، والشيخ إبراهيم خليل أحمد، الذي كان من كبارعلماء النصارى ثم مَنَّ الله عليه بالإسلام، وكان لكتابه الوقع الكبير، لأنه ربط أمر الاستشراق بأمر التنصير والتبشير، إذ جاء عنوان كتابه «المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي»،والشيخ علي بن إبراهيم الحمدر النملة بكتابه «الاستشراق والتنصير»،

والدكتور سعد المرصفي، والدكتور عبد المنعم محمد حسنين، والدكتور أكرم ضياء العمري،والشيخ محمد سويلم أبو شهبة، وعبد الله بن عبد الرحمن الخطيب،ومحمود محمد شاكر وغيرهم ممكن كتب دفاعا عن السنة أو القرآن الكريم، أو بعض الشبهات التي يوردها بعض المستشرقين.

ونتطرق لكتابات المستشرقين الحاقدين والمتعصبين في محاولة لإحصائها والتعليق عليها، مع ضرورة التنبيه إلى أن الحكم على المستشرق الواحد قد يختلف من دارس لدارس، وفق معايير وخلفيات مسبقة، يتباين بسببها الحكم ويتفاوت، كالتباين في الحكم على شخصية المستشرق المجري جولد سيهر، الذي طعن فيه وفي نواياه الكثير من الدارسين تبعا لرأي الدكتور السباعي فيه، في حين نجد الدكتور العقيقي يشيد به وبجهوده العلمية الخادمة لتراث المسلمين بالقول»واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية تحقيقا فريدا في بابه، فعدَّ من أعلام المستشرقين واعترف له عظماؤهم بطول الباع وصدق النظر والبعد عن الهوى»،[15]

15: لمستشرقون، نجيب لعقيقي، ج:03، ص: 906.

دون إيراد منه لأي ملمزة أو مهمزة.

أسماء معتصبي المُسْتَشْرِقِينَ وأهم كُتُبهم[16]:

أ. ج. أربري:A. J. Arberry انجليزي معروف بالتعصب ضد الإسلام والمسلمين ومن محرري «دائرة المعارف الإسلامية» والآن أستاذ بجامعة كمبردج. ومن المؤسف أنه أستاذ لكثير من المصريين الذين تخرجوا في الدراسات الإسلامية واللغوية في انجلترا. ومن كتبه:1 - « الإسلام اليوم « صدر في عام 1943م. 2- « مقدمة لتاريخ التصوف» صدر في عام 1947م.3 - « التصوف» صدر في عام 1950م.4 - « ترجمة القرآن» صدر في عام 1950م.

ألفرد جيوم:A. Geom انجليزي معاصر، اشتهر بالتعصب ضد الإسلام. حاضر في جامعات انجلترا وأمريكا. وتغلب على كتابته وآرائه الروح التبشيرية. ومن كتبه « الإسلام» ومن المؤسف أنه تخرج عليه كثير ممن أرسلتهم الحكومة المصرية في بعثات رسمية للخارج لدراسة اللغات الشرقية.

بارون كارا دي فو:Baron Carra de Vaux فرنسي متعصب جداً ضد الإسلام والمسلمين. ساهم بنصيب بارز في تحرير « دائرة المعارف الإسلامية».

هـ. أ. ر. جب: H. A. R. Gibb أكبر مستشرقي إنجلترا المعاصرين كان عضواً بالمجمع اللغوي في مصر والآن أستاذ الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة هارفرد الأمريكية. من كبار محرري وناشري « دائرة المعارف الإسلامية «. له كتابات كثيرة فيها عمق وخطورة وهذا هو سر خطورته. ومن كتبه:

1 - « طريق الإسلام» ألفه بالاشتراك مع آخرين وترجم من الإنجليزية إلى العربية تحت العنوان المذكور.

2 - « الاتجاهات الحديثة في الإسلام». صدر في عام 1947م وأعيد طبعه وترجم إلى العربية تحت العنوان المذكور.3 - « المذهب المحمدي» صدر في عام 1947م وأعيد طبعه.4 - « الإسلام والمجتمع الغربي» يصدر في أجزاء وقد اشترك معه آخرون في التأليف وله مقالات أخرى متفرقة.

جولدزيهير:Goldizher مجري عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه ومن محرري « دائرة المعارف الإسلامية». كتب عن القرآن والحديث ومن كتبه « تاريخ مذاهب التفسير الإسلامي» المترجم إلى العربية تحت العنوان السابق.

جون ماينارد: Maynard أمريكي متعصب كان يساهم في تحرير « مجلة جمعية الدراسات الشرقية» الأمريكية، وخاصة باب الكتاب الجديدة التي لها صلة بالإسلام وبالشرق على العموم. (أنظر -مثلا ص 22 وما بعدها من العدد 2، من المجلد 8، أبريل سنة 1924م من المجلة المذكورة).

16: من كتاب» لاستشر ق و لمستشرقون مالهم وما عليهم»، للدكتور مصطفى لسباعي، بتصرف.

س. م. زويمر:S. M. Zweimer مستشرق مبَشِّرٌ أشتهر بعدائه الشديد للإسلام، مؤسس مجلة « العالم الإسلامي» الأمريكية التبشيرية مؤلف كتاب « الإسلام تحد لعقيدة» صدر في سنة 1908م، وناشر كتاب « الإسلام» وهو مجموعة مقالات قدمت للمؤتمر التبشيري الثاني في سنة 1911م بلكنهؤ في الهند. وتقديرا لجهوده التبشيرية أنشأ الأمريكيون وقفا بإسمه على دراسة اللاهوت وإعداد المبشرين.

غ. فون جرونباوم:G. vonGrunbaum من أصل ألماني، يهودي مستورد إلى أمريكا للتدريس بجامعاتها وكان أستاذا بجامعة شيكاغو، من ألد أعداء الإسلام. في جميع كتاباته تخبُّطٌ واعتداء على القيم الإسلامية والمسلمين، كثير الكتابة وله معجبون من المسْتَشْرِقِينَ. ومن كتبه:

1 – « إسلام العصور الوسطى» صدر في عام 1946م.2 – « الأعياد المحمدية» صدر في عام 1951م.

3 – « محاولات في شرح الإسلام المعاصر» صدر في عام 1947م.

4– «دراسات في تاريخ الثقافة الإسلامية» صدر في عام 1954م.

5 – « الإسلام» مجموعة من المقالات المتفرقة، صدر في عام 1957م.

6 – « الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية»، صدر عام 1955م.

أ. ج فينسينك:A. J. Wensink عدوٌّ لدود للإسلام ونبيِّه، كان عضواً بالمجمع اللغوي المصري ثم أخرج منه على أثر أزمة أثارها الدكتور الطبيب حسين الهواري مؤلف كتاب « المسْتشْرقونَ والإسلام «صدر في سنة 1936م، وحدث ذلك بعد أنْ نشر فينسينك رأيه في القرآن والرسول مدَّعيا أنَّ الرسول ألَّفَ القرآن من خلاصة الكتب الدِّينِيَّةِ والفلسفية التي سبقته، انظر « المسْتَشْرِقونَ والإسلام « ص71 وما بعدها. هذا والمعروف لفينسينك كتاب تحت عنوان « عقيدة الإسلام « صدر في سنة 1932م.

كينيت كراج:K. Cragg أمريكي شديد التعصب ضد الإسلام. قام بالتدريس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة لفترة من الوقت والآن رئيس تحرير مجلة « العالم الإسلامي « الأمريكية التبشيرية ورئيس قسم اللاهوت المسيحي في هارتفورد ومتعهِّد مبَشِّرينَ ومن كتبه « دعوة المئذنة»، صدر في عام 1956م.

لوِي ماسينيون: L. Mssignon أكبر مستشرقي فرنسا المعاصرين، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، والراعي الروحي للجمعيَّات التبشيرية الفرنسية في مصر. زار العالم الإسلامي أكثر مِن مرة وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى، كان عضوا بالمجمع اللغوي المصري والمجمع العِلمِيّ العربي في دمشق، متخصص في الفلسفةِ والتصوف الإسلامي، ومن كتبه: «الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام»، صدر في سَنةِ 1922م. وله كتب وأبحاث أخرى عن الفلسفة والتصوف، وهو من كبار محَرري « دائرة المعارف الإسلامية».

د. ب. ماكدونالد: D.B. Macdonald أمَريكي من أشد المتعصبين ضد الإسلام

والمسلمين، يصدر في كتاباته عن روح تبشيرية متأصلة. من كبار محَرِّري « دائرة المعارف الإسلامية» ومن كتبه:

1 – « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام» صدر في سنة 1903م.

2 – « الموقف الديني والحياة في الإسلام»، صدر في سنة 1908م

د. س. مرجوليوث:D. S. Margoliouth انجليزي متعصب ضد الإسلام ومن محَرِّري « دائرة المعارف الإسلامية»، كان عضوا بالمجمع اللغوي المصري والمجمع العِلمِيّ في دمشق. ومن كتبه:

1 – « التطورات المبكرة في الإسلام» صدر في سنة 1913م.2 – « محمد ومطلع الإسلام»، صدر في سنة 1905م.3 – « الجامعة الإسلامية»، صدر في سنة 1912م.

هنري لامنس اليسوعي: H. Lammens فرنسي 1872 – 1937م من محَرِّري «دائرة المعارف الإسلامية»، شديد التعصب ضد الإسلام والحقد عليه، مفرط في عدائه وافتراءاته لدرجة أقلقت بعض المسْتَشْرِقِينَ أنفسهم أنظر ص 15 – 16 من 1،من المجلد 9 يناير سَنة 1925م من « مجلة جمعيَّة الدراسات الشرقية» الأمريكية ومن كتبه بالفرنسية:1- « الاسلام».2 – « الطائف».

يوسف شاخت:J. Schacht ألماني متعصب ضد الإسلام والمسلمين له كتب كثيرة عن الفقه الإسلامي وأصوله. من محَرِّري «دائرة المعارف الإسلامية» و«دائرة معارف العلوم الإجتماعية». وأشهر كتبه « أصوَل الفقه الإسلامي».

برنارد لويس: يهودي يعرض الإسلام بطريقة ترعب جمهوره الغربي، فتجعله يرفض أن يتنازل قدر بوصة للإسلام.

وبعد هذه المحاولة للإحصاء لمن كتبوا عن التراث العربي الإسلامي بنية الحقد والبغض له، ونية الإستعمارية والسياسية، وجب التنبيه أنهم بعضٌ من كلٍّ أراد خدمة هذا التراث العظيم، وأنه من الإجحاف بمكان أن ينسحب الأمر على كل المستشرقين،وما ذاك إلا للخدمات الجليلة التي قدموها للتراث الإسلامي الذي ننعم به نحن الآن، ويكفي أن هذا الإحصاء من الدكتور السباعي، الذي لا يتجاوز العشرين قد يعارض بكتاب الدكتور نجيب العقيقي، الذي أحصى أكثر من خمسمائة مستشرق، بيّن فيه خدماتهم الجليلة للتراث العربي الإسلامي، زيادة على استدركات الأستاذ: يحي مراد على عمل العقيقي في كتابه: «معجم المستشرقين»، ولا أحد ينكر وجود تلك الثلة التي أقل ما يقال فيها أنها ثلة لا تقوم مقالم الأكثرية الخادمة للعلم والتراث الإنساني قاطبة.

ومنه فإن التعميمات التي قام بها أمثال الأديب محمود محمد شاكر، في رسالته»الطريق إلى ثقافتنا» غير مقبولة ولا مسؤولة، وغير ناظمة للحقيقة الثقافية، أو الأمانة العلميةِ، حينما قال: «... وبيِّنٌ لك الآن بلا خفاء، أنكتب الاستشراق ومقالاته ودراساته كلّهامكتوبة أصلا للمثقف الأروبي وحده لا لغيره، وأنها كتبت له بهدف

معين، في زمان معين وبأسلوب معين لا يراد به الوصول إلى الحقيقة المجردة، بل الوصول الموفَّق إلى حماية عقل هذا الأروبي المثقف من أن يتحرك في جهة مخالفة للجهة التي يستقبلها زحف المسيحية الشمالية على دار الإسلام في الجنوب، وأن تكون له نظرة ثابتة هو مقتنع كل الإقتناع بصحتها، ينظر بها إلى صورة واضحة المعالم لهذا العالم العربي الإسلامي وثقافته وحضارته وأهله، وأن يكون قادرا أيضا على خوض ما يخوض فيه من الحديث مع من سوف يلاقيهم أو يعاشرهم من المسلمين وفي عقله وفي قلبه وفي لسانه وفي يقينه وعلى مد يده معلومات وافرة، يثق بها ويطمئن بها ويجادل عليها دون أن تضعف له حمية أو تلين له قناة أو يتردد في المنافحة عنها أو يتلجلج أيا كان الموضوع الذي تدفعه المفاوضة على الخوض فيه»[17].

وهو بكلامه هذا يجعل من كل المستشرقين بلا استثناء، حمَّال هموم المسيحية الشمالية على حد تعبيره.

وهو نفس الغلو الذي دفع بالدكتور مصطفى السباعي أن يجعل أول دوافع الاستشراق، الدافع الديني الذي حصر مهمتهم فيه بالقول: «.. وهؤلاء كان يهمهم أن يطعنوا في الإسلام ويشوهوا محاسنه ويحرفوا حقائقه ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لزعماتهم الدينية أن الإسلام -وقد كان يؤمئذ الخصم الوحيد للمسيحية في نظر الغربيين- دينٌ لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قومٌ همجٌ لصوصٌ وسفاكو دماء، يحثهم دينهم على الملذات الجسدية ويبعدهم عن كل سمو روحي وخلقي..»[18].

ثم ثنى بالدافع الاستعماري، فالتجاري فالسياسي، ليختم بالدافع العلمي وهو الأخير في نظر الدكتور، ولا أشك أنه أول المستفيدين من تراثهم الذي خرَّجوه لنا من أمهات الكتب، في دراساته الأكاديمية أو حتى البحثية العلمية الآخرى.

ثم قلَّل مِن شأنِ هذا الدافع بالمزايدة في القول، واتهامهم بأنهم نفر قليل جدا، فقال:» ومن المسْتَشرِقِينَ نفر قليل جدًّا أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الإطِلاع على حضارات الأمَم وأديانها وثقافَاتها ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم خطأً في فهم الإسلام»[19].

وهو ما حدا به إلى جعل أول أهداف المستشرقين، إنكار السنة النبوية، والتشكيك بالرسالة المحمدية، حيث قال بعد تقسيمه لأهدافِهم إلى ثلاثة أقسام، أولها: هدف علمي مشبوه: التشكيك بصحَّة رسالة النبي صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَومصدرِها الإلهي، فجمهورهم ينكر أنْ يكون الرسول نبيًّا موحى إليه من عند الله - جَلَّ شَأْنه - ويتخبَّطون في تفسير مظاهر الوحي التي كان يراها أصحاب النبي صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحيانا..»[20].

ولفظة الجمهور، وهذا التعميم هو المشعر بالغلو في مراجعة ومناقشة القضية

17: رسالة في لطريق على ثقافتنا، محمود محمد شاكر، مؤسسة لرسالة، بيروت، ط: 01، ت: 1992، ص: 64/63.

18: لاستشر ق و لمستشرقون، مصطفى لسباعي، د ر لور ق، دط،دت، ص: 20.

19: نفس لمرجع، ص: 24.

20: نفس لمرجع، ص: 26/25.

الاستشراقية، ولن نستغرب بعدها أن يكون رأيه إجحاف في القول ثم في التقييم.

ويكفي في الدفاع عليهم، إيراد مقولة المستشرق توماس كارليل حينما قال: «إن أقوال أولئك السفهاء من المستشرقين في محمد، إنما هي نتائج جيل كفر وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبث القلوب وفساد الضمائر وموت الأرواح»[21]، وجميلا دفعه المستشرق جارمانوس، حينما ألف كتابه « الله أكبر» وهو تلميذ جولد سيهر، شاكرا فيه الحضارة الإسلامية العربية، ولو سردت أقوال المدافعين والمنصفين من المستشرقين قديما وحديثا لما كفاها الصفحات تلو الصفحات.

الترا ث الاستشراقي بين التحقيق والتأليف:

اتسم التراث الاستشراقي بالعطاء والتنوعوالوفرة، حيث مس غالب الفنون العلمية والميادين المعرفية والآداب الإسلامية كالتاريخ والجغرافيا والأدب والسيرة والتراجم والتفسير والحديث النبوي وغيرها، وقد كان للمستشرقين دورا بارزا وكبيرا في تحقيق المخطوطات ونشر النصوص العربية القديمة في مختلف مجالات العلوم وميادين المعرفة، ولم يكن جهدهم العملي هو الوحيد في هذا المضمار، بل راحوا ينظرون تنظيرات منهجية تتناول الآليات الصحيحة للعمل الحقيقي، فأنشأوا بذلك المحاضرات المتخصصة وألفوا الكتب، وخدموا بذلك التراث العربي الإسلامي خدمة جليلة على مستويين:

أولا: <u>في التحقيق:</u>

فقد أشاد فطاحلة التحقيق من أبناء المدرسة العربية بعمل المستشرقين في مجال التحقيق، كإحسان عباس[22]، والدكتور صلاح الدين المنجد، وعائشة بنت الشاطئ،وبينوا فضلهم في إخراج أمهات الكتب والمصادر العربية الإسلامية والإشارة لها بالفهرسة وبيان مواضعها، والتقعيد والتأصيل لمنهجية التحقيق للنصوص القديمة. وقد كان تراثهم كبير يفوق الحصر، نحاول بيان طرف منه، مركزين على الأمهات والأصول التي أخرجوها خدمة للتراث العربي الإسلامي العالمي:

<u>نفائس التراث الاستشراقي في القرن العشرين ميلادي:</u>

1: عيون الأخبار لابن قتيبة، نشره بروكلمان، سنة : 1908/1900م، في 04 أجزاء.

2: كتاب البخلاء للجاحظ، نشره فان فلوتن، سنة 1900م.

3: الدرة الألفية في علم العربية، لابن عبد المعطي الزواوي، نشره ويتر ستين، سنة 1900م.

4: مجموع اشعار العرب، نشرها الألماني فيلهم ألفرت، سنة 1902م، 1903، في 03 أجزاء.

5: الهاشميات، للكميت بن زيد الأسدي، نشرها هورو فيتس، سنة 1904م.

21: ربحت محمد ولم أخسر لمسيح، عبد لمعطي لد لاتي، د ر لشهاب، دمشق، ط:02، ت: 2002، ص:88.

22: رغم بيانه لمو ضع لزلل في تلك لقو عد أحيانا وأخطاء بعض لمستشرقين في عمل لتحقيق في آحايين.

6: رحلة ابن جبير، نشرها دي خويا، سنة: 1907م. بالاعتماد على طبعة وليم رايت لهذا الكتاب في 1852م.

7: نقائض جرير والفرزدق، نشره بيفان سنة: 1905، 1912، في 3 مجلدات.

8: معجم الأدباء، لياقوت لحموي، نشره مارجيليوث، سنة : 1907، 1916م، في 7 أجزاء.

9: الطبقات الكبرى لابن سعد، نشره جماعة من المستشرقين الألمان وهم: هورفتس، متوخ، بروكلمان، شوالي، ألبرت، ميسنر، زيتر ستين، بإشراف سخاو، سنة : 1903، 1928، في 9 مجلدات.

10: كتاب المواعظ والإعتبار في ذكر الخطط والآثار، للمقريزي، نشره الفرنسي فييت، سنة: 1911، 1927م، ج:1، ج:3، ج:5.

11: كتاب اللامات لأحمد بن فارس، نشره برجيستر راسر، سنة: 1924م.

12: تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان، نشره هودا، سنة: 1914،1913م. مع ترجمة بالفرنسية.

13: طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي، نشره هيل، سنة: 1916م.

14: قصيدة كعب بن زهير في النبي صلى الله عليه وسلم، وشرحها، لأبي زكريا التبريزي، نشرها كرانكوف، سنة: 1911.

15: النزاع بين الإسلام والمانوية، لابن المقفع ضد القرآن الكريم رد عليه القاسم بن إبراهيم الزيدي، نشره جوديي، سنة: 1927م.

16: كتاب الحيل في الفقه، لآبي حاتم القزويني نشره شاخت، سنة: 1924م.

نفائس التراث الاستشراقي في القرن التاسع عشر ميلادي:

1: مقامات الحريري.نشرها: المستشرق دي ساسي سنة: 1812م وزودها بشرح بالعربية.

2: رحلة محمد ابن بطوطة، نشرها: المستشرق الألماني كوزجارتن سنة: 1818م.

3: السلوك لمعرفة دول الملوك، للمقريزي، نشره: المستشرق الفرنسي كاترميرسنة: 1837/ 1845م، القسم الثاني في مجلدين (مع ترجمة بالفرنسية، وتعليقات) .

4: الملل والنحل، للشهرستاني، نشره : المستشرق الإنجليزي كيورتن سنة: 1842/ 1846م، 2 ج .

5: كتاب تهذيب الأسماء، لأبي زكريا يحيى النووي، نشره المستشرق فستنفلد سنة: 1847/1842م، (وكان فستنفلد قد نشر قسما منه في 1832 م.

6.: العقائد النسفية، معين الدين النسفي، نشره المستشرق كيورتن سنة: 1843م .

7: روض القرطاسأوأخبار ملوك المغرب، وهو في تاريخ المغرب خلال خمسة قرون، من 788 إلى 1325 م، لابن أبي زرع، نشره المستشرق تورنبرج سنة: 1846/1843م، ج 1 وج 2

8: التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، نشره المستشرق فلوجل سنة: 1845م.

9:. رسالة في تعريف الاصطلاحات الصوفية، لابن عربي، نشرها المستشرق فلوجلسنة: 1845م.

10: المشترك وضعا والمختلف صقعا، لياقوت الحموي، نشره المستشرق فستنفلد سنة: 1846م.

11: تاريخ الموحدين، لعبد الواحد المراكشي، نشره المستشرق دوزي سنة: 1847م.

12:البيان المغرب، لابن عذارى، نشره المستشرق دوزي سنة: 1847م.

13: البيان المغرب، نشره المستشرق دوزي سنة: 1848/ 1851م، 2 ج.مع مقدمة وتعليقات ومعجم.

14: عجائب المخلوقاتوآثار البلاد، كتابان لزكريا بن محمود القزويني، نشرهما المستشرق فستنفلد معا، سنة: 1848/ 1849م، 2 مج .

15: المعارف، لابن قتيبة، نشره المستشرق فستنفلد سنة: 1850م .

16:رسالة محمد بن حبيب عن اتفاق وافتراق أسماء القبائل العربية، نشرها فستنفلد سنة: 1850م.

17: مراصد الاطلاع، وهو مختصر من كتاب: معجم البلدان، لياقوت الحموي، نشره المستشرق الهولندي يونبول سنة: 1850/ 1854م، 3 مج .

18: ألفية ابن مالك، مع شرح ابن عقيل، نشرها المستشرق الألماني ديتريصي سنة: 1851.

19: شرح جمال الدين ابن هشام على قصيدة (بانت سعاد) لكعب بن زهير، نشره المستشرق الإيطالي جويدي سنة: 1871/ 1874م .

20: درة الغواص في أوهام الخواص، للحريريصاحب المقامات، نشره المستشرق توربكه،سنة: 1871 م .

21: الفهرست، لابن النديم، حققه المستشرق فلوجل، وطبعه بعد وفاته المستشرق أوجست ملر، والمستشرق وبهان ريدجر سنة: 1871/ 1872م، 2 ج .

22: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، لابن رشد نشره المستشرق ملر سنة: 1875م.

23: كشف مناهج الأدلة عن عقائد الملة، لابن رشد، نشره المستشرق ملرسنة: 1875 م (بضمن كتابه : الفلسفة والكلام عند ابن رشد) .

24: كتاب فيما يلحن فيه العامة، نشره المستشرق الفرنسي هرتفج دارنبور سنة: 1875 م .

25: المنقذ من الضلال، للغزالي، نشره المستشرق باربييه دي مينار سنة:1876م.

26: كتاب الفصيح، لثعلب، نشره المستشرق الألماني جاكوب بارت سنة: 1876 م.

27: معجم ما استعجم، للبكري، نشره المستشرق فستنفلد سنة: 1876 م .

28: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة،نشره المستشرق

فلوجل، وذلك في الفترة ما بين عام 1251 ه و1274ه، هذه الطبعة صدرت في ليبزيج، وبلغتين: اللاتينية والعربية، وصدر في سبع مجلدات.

29: الكامل للمبرد، دي خويا 1892م.

نفائس التراث الاستشراقي في القرن الثامن عشر ميلادي:

1: الإفادة والاعتبار، لعبد اللطيف البغدادي، نشره المستشرق الإنجليزي هايد، سنة: 1702 م، (المتن العربي مع ترجمة لاتينية).

2: تعليم المتعلم، للزرنوجي، نشره المستشرق الهولندي ريلاندوس، سنة 1707 م .

3: حي بن يقظان، لابن الطفيل، نشره المستشرق الإنجليزي سيمون أوكلي، بعنوان : تطور العقل الإنساني في حي بن يقظان، متنا وترجمة إنجليزية، سنة 1708 م .

4: سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم من (المختصر في أخبار البشر)، لأبي الفداء، متنا وترجمة لاتينية نشره المستشرق الإنجليزي جانيه سنة :1722م، ثم نشر (المختصر) بكامله، متنا وترجمة فرنسية سنة: 1723م.

5: مقامات الحريري، وسيرة صلاح الدين، لابن شداد، نشر الهولندي البرت سخولتنس، سنة: 1731 م 6:معلقة طرفة بن العبد مع مقارنتها بديوان الهذليين، نشره المستشرق رايسكه سنة: 1742م.

7: نزهة الناظرين فيمن ولي مصر من الخلفاء والسلاطين، لمرعي بن يوسف، نشره المستشرق رايسكه سنة: 1755 م.

8:ديوان الإمام علي عليه السلام، ونشره المستشرق الهولندي كويبرس مع شروح لاتينية، سنة:1745 م.

9: رسائل الوليدي ومنتخبات من أشعار المتنبي، نشر المستشرق رايسكه، سنة: 1765م.

10: مختارات من أمثال الميداني، نشر المستشرق الهولندي هنري ألبرت، سنة:1773م، في لندن، وكان المستشرق بوكوك قد أعدها للطبع .

11: ذكر ديار مصر من (تقويم البلدان) لأبي الفداء، نشر المستشرق الألماني ميخائيليس، سنة:1776

12: بغية الباحث في جمل الموارث لابن الملقن، متنا وترجمة، نشر المستشرق الإنجليزي وليم جونز، سنة: 1783 م .

13: ونشر أيضا في سنة 1783 م (المعلقات السبع)، متنا وترجمة .

14: تاريخ أبي الفداء، نشر الدانماركي أدلر، في خمسة مجلدات، سنة: 1794 م.

15: السراجية في علم الفرائض والمواريث الإسلامية) لسراج الدين السجاوندي . نشر المستشرق وليم جونز، سنة: 1792 م .

16: مورد اللطافة فيمن ولي السلطنة والخلافة، لابن تغري بردي، متنا وترجمة لاتينية، نشر كارليل سنة: 1792م.

17: أنيس المطرب في أخبار المغرب، لابن أبي زرع الفاسي، نشر المستشرق النمساوي دي دومباي، سنة: 1797م، متنا وترجمة ألمانية .

18: نزهة المشتاق للإدريسي، نشر المستشرق الإسباني كونده، سنة :1799 م، متنا وترجمة إسبانية.

نفائس التراث الاستشراقي في القرن السابع عشر ميلادي:

1: كتاب الأمثال، لمجهول، نشر المستشرق الهولندي إربنيوس،سنة: 1615م. وهي مجموعة من الأمثال العربية تتألف من 200 مثل مجهولة المؤلف مع ترجمة لاتينية.

2: سورة يوسف وتهجي العرب، نشر إربنيوس، سنة: 1617م، في ليدن بهولندا .

3: وفي عام 1617 م نشر سورة يوسف، مطبوعة بالشكل الكامل، بعنوان عربي وعنوان لاتيني ترجمته : (سورة يوسف وتهجي العرب : تاريخ يوسف النبي، مأخوذة من القرآن بالأصل العربي، مع ثلاث ترجمات لاتينية وتعليقات)، بقلم توماس إربنيوس، وفي أوله الحروف العربية، ليدن، مطبعة إربنيوس للغات الشرقية، 1617 م.

4: الآجرومية، لابن آجروم المغربي، نشر المستشرق إربنيوس، سنة: 1617م.

5: تاريخ العالم، المؤرخ المصري جورجيوس ابن العميد المعروف بـ (المكين) المتوفى سنة: 672 هـ، نشر المستشرق إربنيوس، ويشمل تاريخ الحوادث من عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى عام 568 هـ، وبعد تحقيق النص قام بترجمته إلى اللاتينية، لكنه توفي قبل نشره، فعهد بنشره إلى تلميذه ياكوبوس (يعقوب) جوليوس، فقام بمهمة الإشراف على الطبع، وظهرت النشرة مع الترجمة اللاتينية في ليدن سنة: 1625 م، بعد وفاة إربنيوس بعام، وعنوانها:(تاريخ المسلمين : من صاحب شريعة الإسلام أبي القاسم محمد إلى الدولة الأتابكية، تأليف الشيخ المكين جرجي بن العميد أبو إلياس بن أبي المكارم بن أبي الطيب.

6: شذرات الأدب من كلام العرب، نشر المستشرق الهولندي جوليوس، سنة: 1629 م . ويشتمل على نصوص مختارة ومضبوطة بالشكل الكامل، منها 165 قولا منسوبا إلى أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وقصيدة (لامية العجم) للطغرائي، ثم خطبة غير مشكولة لابن سينا، وختمه بأبيات قليلة غير مشكولة.

7: عجائب المقدور في أخبار تيمور، تأليف أحمد ابن عربشاه، نشر المستشرق جوليوس، سنة: 1636م.

8: نظم الجوهر، ابن البطريق، المتن العربي مع ترجمة لاتينية، نشر المستشرق الإنجليزي بوكوك الأب بمعاونة سلدن، سنة: 1642 م .

9: المختار من تاريخ العرب، وهو مجتزأ من تاريخ أبي الفرج ابن العبري، نشر المستشرق بوكوك الأب، سنة: 1650م، المتن العربي وترجمة لاتينية، وكان أول نص عربي طبع في أكسفورد.

وقد عمل الدكتور عبد الجبار الرفاعي، بحثا مفيدا في أسباب تزايد العطاء

وانخفاضه بحسب القرون الأربع، بعنوان» لمحة تاريخية سريعة حول تحقيق التراث ونشره» فليراجع للإفادة.

وللفائدة فإن أقدم كتاب عربي حقق من طرف المستشرقين هو «البستان في عجائب الأرض والبلدان» لمؤلفه سلاميش بن كند غدي الصالحي، وهو أقدم كتاب عربي نشر في روما عام: 1585م، على يد الطباع البندقي «بازا»، وكان هذا الكتاب هو الكتاب العربي الأول المطبوع هناك، بعد أن كانت المطبوعات العربية الأولى مقتصرة على المنشورات الكنسية، وكانت أول مطبعة عربية في أوروبا هي تلك التي أمر بإنشائها الكردينال فرنندودي مدتشي، كبير دوقات توسكانا، وكان يرأس هذه المطبعة التي كان مقرها في روما، شاب إيطالي من بلدة كريمونايدعى جيوفني بتستا رايموندي، الذي أقام في المشرق فترة طويلةويحتمل أنه تعلم العربية[23].

والناظر يلحظ أن أهم الأصول والأمهات العلمية قد رأت النور بفضل عمل هؤلاء المستشرقين، والاعتراف بالفضل ميزة وأدب ومظهر إسلامي خالص تدعو له الفطرة ثم الشريعة المحمدية.

وقد عقد الدكتور عبد العظيم الديبٍ، في كتابه» المستشرقونِ والتراث» فصلا تحت عنوان: هذه آثارهم، قال فيه:» كثيرا ما يمتن علينا هؤلاء المسْتَشْرِقِينَ، وتلاميذهِمٍ، بِأنهم نشروا لنا أمهات المراجع، والكتب والأصول، فيذكر لنا نجيب َالعقيقي ومن لفَّ لفَّه:«أنهم أخرجوا لنا ألوف الذخائر، مرتبة مفهرسة، تعتمد عليها جامعاتنا، ويرجع إليها علماؤنا مثل...» ثم ذكر مجموعة من الأعمال التي قام بها المستشرقون لا تتعدى العشر كتب، ثم قال: « ولكن لست أدري لماذا لم يذكروا أنهم نشروا مثل هذه الكتب...»[24] ثم عمل قائمة بأسماء أكثر من مئة عمل ادعى فيه أنها كتب تمس سمعة الإسلام والمسلمين وتنوي الحط منهم ومن عقائدهم.

ولي ملاحظات على كلامه هذا:

أولا: لم يكن بمقدور المستشرقين فهم الغث من السمين في التراث العربي الإسلامي إلا بعد إخراجه وتحقيقه، كما أن مصطلح الغث والسمين والصحيح من السقيم في اذهانهم غير ثابت لأنهم أمام تراث أمة يريدون فهم مكوناتها العملية والثقافية، فلن يستشير أو يتخير أويختار.

ثانيا: أنهم كما أخرجوا لنا كتبا فاسدة – بحسب زعمنا وانتمائنا- أخرجوا رِدٍودا على نفس الكتب التي نشروها سابقا، فكما أخرجوا كتاب «طبقات الصوفية» للسلمِي أبو عبد الرحمن، فقد أخرجوا كتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي، الذي كانت له ردود قاسية جدا على التصوف المذموم، كما أخرج المستشرق جولد سيهر فصول من

23: لمحة تاريخية سريعة حول تحقيق لتر ث ونشره، وإسهام إير ن في ذلك، لشيخ عبد لجبار لرفاعي، مجلة تر ثنا لعدد ن لأول و لثاني [41 و42] لسنة لحادية عشر / محّرم – جمادي لآخرة 1416

24: لمستشرقون و لتر ث، عبد لعظيم لديب، ص: 23- 26.

كتاب «المستظهر في الرد على الباطنية» للغزالي،والأمثلة في هذا الباب لا تحصر.

ثالثـا: أن معظـم المستشـرقين كانـوا فـي دراسـتهم لتـراث العـرب والمسـلمين أهـل تخصص، يتفاوتون في ذلك بحسـب جهدهم وثقافتهم المعرفية، فالمستشـرق ماسـينيون كان تخصصـه العلمـي فـي التـراث الصوفي ورحـاب التصوف، وجولد سـيهر في الفرق الإسـلامية والمستشـرق دي خويه وسـخاو في الترايخ والجغرافيا، والمستشـرق الإسباني ريبيرا في التراث الأندلسي وهكذا، يقول إحسان عباس: «... ومن الطبيعي أن نجد لدى عرض ذلك الشـريط الطويل من المنشـورات التي قام بها المستشـرقون، أكثر الاهتمام متجهـا منـذ البدايـة نحـو التاريخ والجغرافيا وما كان يسـمى علوم الأوائل، فالمستشـرق يجـد راحتـه فـي هـذا الإتجـاه لأن التوجـه نحـو المصـادر الفقهيـة والحديثية وما شـابهها يتطلب منه ثقافة خاصة أو سلسلة مترابطة متداخلة من الثقافات»[25] وهم بهذا التفاوت لن نستطيع إلصاق تهمة الإنتقائية في خدمة تراثنا.

ومنه فقوله: «... يسـتميتون في إبراز هذه الاتجاهات الفكرية المتعارِضة، وكأنهمٍ يريدون أنْ يعرفوا التربة التي فيها نشأت والعوامل التي بها ازدهرت، حتى يهيِّؤوا لها دائماٍ أنْ تظـل حيـة متأججـة، تشـغل الأمَّة وتسـتهلك قواها، وتسـتحوذ على فكـر علمائها، ولبِّ قادتها، فتضرب بينهم الفرقة، ويعشـعش الخلاف. وللأسـف كثير من ذلك قد كان.[26] أنه ليس على إطلاقه وليس بهذا العموم يناقش موضوع الاستشراق والمستشرقين».

ثانيا: في التأليف:

لم يكن جهد المستشرقين منصبا على التحقيق فقط، بل جاوزوه للتأليف بدراسات حـول ميادين متنوعـة وفـروع علمية متعددة، أثـرت المكتبة العربيـة وكانت لبنات أولى انطلق منها معظم الدارسين العرب والمسلمين في بحوثهم اللاحقة.

ففـي الدراسـات القرآنيـة التفسـيرية مثلا، يلـوح لنا في الأفق عملٌ جبار أقامه الشـيخ فؤاد عبد الباقي- رحمه الله-، في كتابه الموسـوعِي (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، وعلى الرغم من الشهرة الكبيرة التي تـوِّج بها هذا الكتاب، لم يخف صاحبه حقيقة باهرة، ذكرها في مقدمته حيث قال:ٍ

«وإذا كان خير ما ألف، وأكثره استيعابا في هذا الفن، دون منازع ولا معارض، هو كتاب(نجوم الفرقان في أطراف القرآن) لمؤلفه المِستشرق فلوجل الألماني، الذي طبع أول مرة عام: 1842م،فقد اعتضدت به وجعلته أساسا لمعجمي»[27].

ولا يمكن بحال، إحصاء جميع التراث التأليفي للمستشرقين، لكمه الكبير وتاريخ نشـره البعيـد، ولكـن نضـرب أمثلـة مـن فنـون متعـددة مـن العلـوم الإسـلامية وميادينهـا المعرفية المتنوعة بما يلي:

25 Www. Alriyadh.com: إحسان عباس في نص غير منشور، عباس عبد لحليم عباس، موقع عنكبوتي:

26: لمستشرقون و لتر ث، عبد لعظيم لديب، ص: 23- 26.

27: لمعجم لمفهرس لألفاظ لقرآن لكريم، فؤ د عبد لباقي، د ر لحديث، لقاهرة، دط، ت:1364ه، ج م، ص: ه.

1: تاريخ الأدب الجغرافي العربي للأستاذ أغناطيوس كراتشكوفسكي، يقع في حوالي 900 صفحة، وقام بترجمته إلى العربية: صلاح الدين عثمان هاشم.

2: قواعد اللغة العربية للمستشق الفرنسي بوستل، نشره سنة: 1538م. ويعتبر من أوائل من الف في هذا الفن من فنون القواعد العربية.

3: أصول العربية العامة، للمسشترق الفرنسي هربن، نشره بباريس سنة: 1803م، وهو مصنف جامع في بابه.

4: التشريع الإسلامي في المذاهب: السنية والشيعية والحنفية، للمستشرق دي كوروا، طبعه سنة: 1848م، وله كتاب آخر حول تاريخ الجزائر، حال الموت دونه

5: أصل الأدب الجاهلي عند العرب، للمستشرق دي ساسي، نشره سنة: 1808، وكتاب: مباحث جغرافية عربية إفريقية، نشره سنة: 1821م.

6: تاريخ الأدب العربي للمستشرق كارل بروكلمان، وهو عمل ضخم صدر أولا في مجلدين في عامي 1898م، و1902، ثم اتبعه المؤلف بثلاث مجلدات تكميلية كبيرة تظم في مجموعها حوالي 2600 صفحة، في الفترة من عام 1937 إلى عام 1942م، ثم أعاد نشر المجلدين الأساسيين في عامي 1943 و1949م، في طبعة أخرى معدلة ليتناسب تعديلهما مع المجلدات الثلاثة التكميلية.

7: كتاب: وصف مدينة الإسلام في إسبانيا ومزايا العرب في الصناعة والزراعة والغراس والبناء والزخرف الشرقي، للمستشرق الفرنسي لافاله، نشره سنة: 1844ه. وقد نقل عنه الأمير شكيب أرسلان في كتابه: خلاصة تاريخ الأندلس.

8: جغرافية البلاد العربية، للمستشرق فرينل، نشره سنة: 1840م، وله « تاريخ الجاهلية» نشره سنة: 1836م، وكتاب: الآثار البابلية/ طبعه سنة: 1845م.

9: كتاب «المستعربون» للمستشرق كاخيجاس، في أربعة مجلدات نشره سنة: 1947، بمدريد، وله أيضا: الأقليات الوثنية الدينية في إسبانيا في العصر الوسيط، في جزأين، نشره بمدريد أيضا سنة: 1947م. وكتاب المعاهدات المتعلقة بالمغرب نشره سنة: 1952م.

10: المواريث بين المسلمين على مذهب مالك، للمستشرق سانشيث بيريث، نشره سنة: 1914، بمدريد، وصنف كتابا في تراجم الرياضيين العرب الذين اشتهروا في إسبانيا ونشره سنة: 1921م.

11: المدن الإسلامية في إسبانيا، للمستشرق توريس بالباس، نشره في حوليات معهد الدراسات الشرقية سنة 1942م، و1947م. كما نشر: الفن العربي في إسبانيا في عهد الموحدين ومملكة غرناطة والمغاربة، ببرشلونة سنة:1949م.

12: المقدمات الفلسفية لتصوف لدى ابن سينا، للمستشرق لويس جارده، طبع سنة:1952م، وكتاب: المدنية الإسلامية، حياة إجتماعية وسياسية، نشره بباريس سنة:1954م، وكتاب: ثقافة وإنسانية، وهي سلسلة محاضرات ألقاها في القاهرة.

و«معرفة الإسلام» في 160 صفحة، نشره بباريس سنة: 1958م.

وغيرها كثير لا يمكن حصره بحال، أما عن المجلات التي تعنى بشأن الدراسات العربية الإسلامية فكثيرة جدا نذكر منها:

1: صحيفة العلماء، التي انشات سنة: 1665م، تصدر عن جمعية العلماء الفرنسيين في باريس، كل ثلاثة اشهر، وتخص العرب والإسلام بدراسات رصينة

2: المجلة الآسيوية، التي أنشأت سنة: 1822م، بباريس أطلق عليها المعربون اسم مجلة فاشتهرت به. تصدرها الجمعية الآسيوية الفرنسية بباريس برئاسة دي ساسي وتصدر كل ثلاثة اشهر وتعنى بالعرب تاريخا وحضارة وثقافة وفنونا.

3: المجلة الإفريقية، أنشأت سنة: 1856م، تصدرها الجمعية التاريخية الجزائرية بالجزائر.

4: مجلة تاريخ الأديان، أنشأت سنة: 1880م، حولية تصدر في باريس.

5: مجلة العلوم الدينية، حولية تصدر في باريس.

6: نشرة المراسلات الإفريقية، أنشأت سنة: 1881م، حولية.

7: حوليات الجغرافيا، أنشأت سنة 1891م، شهرية تصدر في باريس مع فهرس سنوي مفصل للمراجع في جزء مستقل.

8: المجلة التونسية، أنشأت سنة: 1894م، يصدرها معهد قرطاجنة، في تونس كل ثلاثة أشهر.

9: نشرة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، أنشأ سنة 1901م، في القاهرة.

وغيرها من المجلات الكثيرة، فضلا عن الدوائر المعرفية التي زاولت العمل في الشأن العربي الإسلامي منذ زمن مبكر جدا، ومنها ظهر نجم كثير من المستشرقين بدراساتهم عن التراث العربي الإسلامي.

الاستشراق والمستشرقون بعيون ابن أبي شنب الجزائري:

محمد بن العربي بن محمد أبي شنب الجزائري الأديب الباحث، ولد سنة: 1869م، بمدينة المدية جنوب الجزائر العاصمة، يعتبر أحد أعلام المغرب العربي النابهين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأحد رواد النهضة العربية الحديثة،وأول جزائري يحمل شهادة الدكتوراه في العصرِ الحديث.

نشأ في ظل الاحتلال الفرنسي، وقرأ شيئًا من القرآن الكريم قبل أن يلتحق بمدرسة المدية الثانوية، ليتعلم اللغة الفرنسية والعلوم الغربية وفق المنهج المفروض من قبل سلطات الاحتلال، ثم انتسب إلى دار المعلمين ببلدة بوزريعة قرب العاصمة، وتخرج منها بعد عام حاصلا على إجازة تعليم اللغة والعلوم الفرنسية في المدارس الابتدائية الوطنية. أمضى عشر سنوات في هذه المدارس، شغِل فيها بالتعليم وتحصيل علوم اللغة العربية واستدراك ما فاته منها، فقرأ النحو والصرف والعروض، وشيئًا من علوم الدين، وتقدم بما حصله إلى مدرسة الآداب العليا، ونال إجازتها، فتولى تدريس آداب العربية في مدرسة

آداب مدينة قسنطينة، وبعد أن أمضى في عمله الجديد أربع عشرة سنة، ارتقى إلى القسم الأعلى من هذه المدرسة، فأقرأ فيها النحو والأدب والبلاغة والمنطق.

وفي أواخر عام 1922م تقدم إلى كلية الآداب الجزائرية ببحثين للحصول على درجة الدكتوراه، هما: «حياة أبي دلامة وشعره» و«الألفاظ التركية والفارسية الباقية في اللهجة الجزائرية»، فمنح درجة الدكتوراه وكلف بالتدريس في الكلية، وظل يدرس ويبحث إلى أن وافته المنية، سنة: 1929م رحمه الله تعالى.

ترك ميراثا علميا جاوز الخمسين بين التصنيف والتحقيق والفهرسة، ذكرها واستقرأها تلميذه النجيب عبد الرحمن الجيلالي وقال فيها « أحيا بعضها بالتأليف والنشر والتحقيق، وبعضها بإجالة يد العمل فيها بالتنقيح والتصحيح»[28].

شهد له الكثيرون بالفضل والمرتبة العليا في العلم وسبر أغواره، فقال فيه الإمام عبد الحميد بن باديس: لما عرفناه فقِدناه. وقال الشيخ البشير الإبراهيمي:فقدنا بفقده ركنا من أركان العلم الصحيح وعَلما من أعلام التاريخ الصحيح.وأشاد بفضله أستاذه الشيخ عبد الحليم بن سماية فقال: ما علمت في حياتي كلها معلما يرجع إلى تلميذه غيري، وإنني معترف له بالفضل والنبوغ.

ومما يدل على مكانته العلمية في أوساط المدرسة الغربية وروادها قول الدكتور الفرنسيMaritino عميد كلية الآداب في جامعة الجزائر: إن كان بن أبي شنب قليل النظير في الجزائر فهو عديم المثال في فرنسا... وكانت حياته مما يضرب بها الأمثال لدى الحكومة الفرنسية. وقال أيضا عنه: إن السيد ابن أبي شنب كان صوت الأديب المسلم الذي عرف كيف يطلع على الأساليب الأوروبية في العمل من دون أن يفد شيئا من صفاته وعاداته.[29]وقال فيه أيضاالمستشرق الفرنسي ألفريد : كان ابن أبي شنب مخلصا لدينه،ومتمسكا بلباسه التقليدي، ولكي لا يتنكر لتقاليده الإسلامية لم ير من الواجب أخذ الجنسية الفرنسية مما يجبره على التخلي عن الشرائع الإسلامية وعن منزلته الشخصية.

ويبرز الدكتور محمد كرد علي الدكتور ابن أبي شنب على أنه فخر الأمة الإسلامية قاطبة بالقول: «ورجل من عيار ابن أبي شنب هو فخر أمة، قمين أن يرفعها في نظر العالم المتمدن إلى مراتب الأمم الصالحة للبقاء، فقد تهيأ بما وهب وما كسب من العلم بأن يظهر العلم العربي في ثوب قشيب من نسج القرن العشرين وأظهر أمته في مظهر أمة تسلسل فيها العلم ثلاثة عشر قرنا، من كبت للحرية في بلاده من قبل الاستعمار، قام حق القيام بما أراده وأراده له وطنه، فبيض الوجوه في المواطن كلها».[30]

28: محمد بن أبي شنب حياته وآثاره، لعبد لرحمن بن محمد لجيلالي. لمؤسسة لوطنية للكتاب. لجز ئر (1983م) ص: 30-31..

29:تاريخ لجز ئر لثقافي، أبو لقاسم سعد لله، عالم لمعرفة، لجز ئر، ط خ، ت: 2011، ج: 08، ص: 172.

30: لمعاصرون، محمد كرد علي،تحقيق: محمد لمصري، د ر صادر،بيروت، دط،ت: 1991م، ص: 339 .

من أهم تصانيفه:

1- تحفة الأدب في ميزان أشعار العرب.

2.-كتاب في تربية الأولاد وهو عبارة عن رسالة للإمام أبي حامد الغزالي، قام بترجمتها إلى اللغة الفرنيسة ونشرت في المجلة الإفريقية la Revue Africaine سنة: 1901 م.

3.-كما ترجم رسالة أخرى إلى اللغة الفرنسية بعنوان (خاتمة في رياضة الصبيان وتأديبهم وما يليق بذلك) نشرت أيضا في المجلة الإفريقية ولكن لا يعرف مؤلفها.

4-تهذيب وتبويب كتاب (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان) لصاحبها ابن مريم المديوني التلمساني وتم طبع هذا الكتاب سنة 1908م.

5.- تهذيب وتبويب كتاب رحلة الشيخ الورتلاني حيث حققها أحسن تحقيق ووضع لها الفهارس المفصلة وصحح ما فيها من هفوات وتصحيف.

6-تهذيب وتبويب كتاب(عنوان الدراية في علماء بجاية) لأبي العباسي أحمد الغبريني وتم نشر هذا الكتاب سنة 1910م.

7-قام بدراسة نقدية مستفيضة لتراجم الرجال المذكورين في إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي، وقدم هذا العمل لمؤتمر المستشرقين الرابع عشر المنعقد بالجزائر سنة 1905، ونشر الكتاب باللغة الفرنسية في باريس سنة 1907 تحت عنوانEtude sur les personages mensionnesdanslidjaza de cheikh Abdelkader el fassi.

8-قام بنشر نبذة من كتاب: ترتيب المدارك ...للقاضي عياض طبع بصقلية سنة 1910م.

9-ألّف كتابا في (تاريخ الرجال الذين رووا صحيح البخاري وبلغوه للجزائر) نشر باللغة الفرنسية في مجموع المقالات التي نشرت مأخوذة من مؤتمر المستشرقين سنة 1905

10-كتاب طبقات علماء تونس لأبي العرب التميمي وهو جزآن والكتابان الأخيران مختومان بفهارس ونتائج مفيدة، طبع الكتاب الأخير بباريس حوالي سنة 1920 م.

11 -بيان أسباب تملك النصارى في أسبانيا طبع بفرنسا سنة 1923

12 -كتاب ذكر فيه وبيّن مآخذ الشاعر الإيطالي دانتي من الأصول الإسلامية في كتابه المشهور DVINA COMEDIA أو «الكوميديا الإلهية» وطبع سنة 1919

13 -تصحيح وتحقيق كتاب الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، لمؤلف مجهول، طبع سنة 1928 وهذا العمل قدمه في مؤتمر معهد المباحث العليا بالرباط سنة 1928.

14 -كتاب (الفارسية) في مبادئ الدولة الفارسية لابن قنفذ القسنطيني، مع ترجمة سابقة مستقلة لهذه الشخصية، نشر هذه المقالة بالفرنسية وطبعت سنة 1928.

15-كما قام بعمل جليل، حيث تكفل بتنظيم خزانتي الكتب المخطوطة بالجامعين الكبير والجديد، فوضع لهما فهارس وصف فيهما ما احتوتا من نوادر الكتب والمؤلفات،

وطبع هذا العمل المتعلق بالجامع الكبير سنة 1909.

16-وألّف معجما آخر بالاشتراك مع المستشرق ليفي بروفنسال نقدا فيه بعض المطبوعات الفاسية (المغرب الأقصى).طبع بالجزائر سنة 1927م.وغيرها كثير من المصنفات التي جاوزت عتبة الخمسين كما ذكرنا سابقا.

ولم يكن من بين تراث الدكتور مصنفٌ خاصة بالموقف من جهود المستشرقين ومسألة الاستشراق عموما، إلا ما تركه من نتف متناثرة، يستنبطها الباحث من ثنايا كتاباته أو طريقة تحقيقاته للكتب التي أخرجها بمنهجية معينة متبعة، فالدكتور ابن أبي شنب كان متبعا لمنهجية علمية خاصة بتحقيق التراث، طغت عليها الصبغة الاستشراقية والمنهجية الاستشراقية في ذلك،وقد عبر عنها الدكتور أبو القاسم سعد الله بالقول: هي مقابلة أكثر من نسخة، ووضع مقدمة قصيرة في وصف طريقة التحقيق دون ترجمة المؤلّف وعصره، ونحو ذلك. وأهمّ جهد كان ابن أبي شنب يقوم به في التحقيق هو وضع الفهارس، فهارس الأعلام، والأماكن، والكتب، والموضوعات، والشعر، وغير ذلك. وهنا تظهر مهارته وطريقته ومساهمته. وكأنّ ابن أبي شنب كان على عجل، فهو لا يهتمّ بالتنميق ولا بالتطويل، وإنّما كان يقتصر في الأسلوب على ما قلّ ودلّ.[31]

ولم يخف حقيقة تأثره بالمنهج الاستشراقي في التحقيق، إذ قال: وكان قد تأثر كثيرا بأسلوب المستشرقين وشاركهم في أبحاثهم ومؤتمراتهم وقام بالتدريس معهم.[32]

وهو إيرادٌ من الدكتور أبي القاسم في مقام الذم لذلك الأسلوب والمنهج وإلا ما ألحق كلامه مباشرة بالقول: ومع ذلك قدّم ابن شنب مساهمة عظيمة في خدمة التراث الجزائري الإسلامي عموما.[33]

بل ويبين بصريح اللفظ ارتباط ابن أبي شنب بالاسشتراق ونشوء علاقة بينه وبين المستشرقين الفرنسيين على وجه الخصوص، إذ يقول: وظهرت علاقته بالاستشراق في مؤلفاته وبحوثه، وفي تحقيقه للنصوص والتعريف بالإجازات والتراجم.[34] ثم يورد ثناء المستشرقين الفرنسيين عليه.

والناظر في تراث ابن أبي شنب يلحظ خطين في الموقف من الاستشراق والمستشرقين:

الأول: الاعتراف الضمني بالفضل بعد إلقاء اللائمة على أصحاب وأهل هذا التراث، فالمستشرقون صانوا تراثنا من الضياع والإتلاف وقاموا بفهرسته وترتيبه وتبويبه، ولو ترك لنا على قلة الزاد المعرفي بقيمته في ذلك الزمان، لكان دمارا ووبالا على تراثنا قبل أنفسنا، يورد الأستاذ عبد الرّحمن الجيلالي حِوارا بين الأستاذ السّعيد الزّاهريّ والعلاّمة

31: تاريخ لجز ئر لثقافي، أبو لقاسم سعد لله، ج: 08، ص: 170/169.

32: نفس لمرجع، ج:08، ص: 168.

33:نفس لمرجع، ج:08، ص: 169

34:نفس لمرجع، ج:08، ص: 171.

ابن أبي شنب نشر بمجلّة «المقتطف» المصريّة في عددها الصّادر في غرّة نوفمبر سنة 1929م وعنوانه: «الأدب والعلم في الجزائر: محمّد بن أبي شنب»،حلّل فيه نفسيّة الفقيد، نشتشف منه موقف الدكتور ابن أبي شنب من موضوع الإستشراق واعترافه الضمني لهم بالفضل، جاء فيه:«منذ عشرة أشهر ركبت القطار السّريع من تلمسان إلى وهران، فإذا الشيخ المرحوم يركب القطار نفسه، فقطعنا الطّريق في محادثةٍ وحوار، ... وتكلّمنا في الكتب اليدويّة المخطوطة، فقال: إنّ تلمسان كانت دار علم، ولا بدّ أن تبقى فيها بقايا من أثر السّلف الصّالح، فإذا عثرت فيها على كتاب قديم أو أثر من الآثار العلميّة فإنّي أرجو أن تكتب إليّ به، وهنالك جمعيّات من الألمان والأميركان قد أرسلت في مدائن هذه البلاد حاشرين يشترون لها الكتب العربيّة القديمة، ويقتنون لها نفائس آثار أجدادنا. فقلت: بلغني أنّ «فلانا»و«فلانا» من أشياخ الطّرق الصّوفيّة في مرّاكش قد قاما بسياحةٍ واسعة في شمال إفريقيا ظاهرها«الطّواف» على أتباعهم بغية النّذور ولكنّهما كانا يقتنيان الكتب المخطوطة، ويبذلان المبالغ الطّائلة الباهظة من المال في شرائها ونسخها، حتّى ظفرا منها بشيءٍ كثير، فهل لهذين «الشّيخين» علاقة بهؤلاء الأميركان أو الألمان؟... فقال: هما بلا شكّ من أعوانهم الّذين بعثوا بهم لجمع الكتب المتناثرة المبعثرة في أيدي عامّة المسلمين الّذين لا يفرطون فيها إلاّ بمثل هذه الوسيلة. فقلت: وقد سمعت أنّ حكومة مرّاكش قد أصدرت «ظهيرًا» يمنع إصدار الكتب المخطوطة إلى الخارج. فقال: وأنا الآخر سمعت بهذا، ولكنّه غير مفيد، فلو أنّ الحكومة اشترت هذه الكتب، واقتنت هذه النّفائس وحفظتها في «دار الكتب» لكان ذلك خيرًا وأنفع، لأنّ هؤلاء الّذين بذلوا أموالاً طائلة في سبيل الحصول على هذه الآثار والكتب والنّفائس لا يعجزهم أن يجدوا حيلة لتهريبها والفوز بها. وأردت أن أتكلّم، ولكنّ القطار وقف بنا على مفرق الطّرق فودّعني الشّيخ وودّعته، فأخذ طريقه إلى الجزائر، وأخذت طريقي إلى وهران، وكان هذا فراق بيني وبينه، وكان ذلك آخر لقاء...».

الثاني: التعاون معهم والاستفادة من خبراتهم، وهو ما كان جليا في أسلوب تحقيقه لمجموعة من العناوين، والتي ظهر فيها بجلاء تأثره بالمدرسة الاستشراقية في فن التحقيق، كصنيعه في كتابه «الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية» لعلي ابن أبي زرع الفاسي، الذي نشره سنة: 1921م،طبع بالجزائر، وجاء دون تقديم ولا تعليق، ولا أي دراسة عن موضوع الكتاب، وهو أسلوب مشتهر في المدرسة الاستشراقية في فن تحقيق النصوص، اعتمده الأقدمون منهم خاصة، وقد أبعد النجعة من اتهم الدكتور بعدم الضبط لمنهج التحقيق بسبب ذلك الترك للمقدمة أو التعليق، لأنه كان متبعا لمنهجية خاصة في تحقيقه للكتاب الموسوم، ولم يكن منه غفلا، كصنيع محقق الكتاب في حلته الثانية والذي طبع بالرباط، حيث جاء في مقدمته: «نشر هذا الكتاب للمرة الأولى البحّاثة الجزائري الشهير الدكتور محمد بن أبي شنب بالجزائر سنة 1920م،

من غير تقديم ولا تعليق،ولم يعنَ الناشر بتحقيق الكتاب فجاء مليئاً بالأخطاء شكلاً وموضوعا».وهو أسلوب تهكمي من صاحب الطبعة وقع فيها لجهله بقواعد التحقيق التي كان الدكتور ينتهجها في تحقيقه للتراث عموما.

وفي مجال المشاركة في الأعمال العلمية مع بعض المستشرقين، أخرج الدكتور ابن أبي شنب مع المستشرق ليفي بروفنسال فهرسا خاصا بمخطوطات مكتبة فاس العريقة، نقدا فيه بعض المطبوعات الفاسية (المغرب الأقصى) وقد طبع بالجزائر سنة 1927م.كما ساهما معا في تصنيف كتاب «المخطوطات العربية في خزانة الرباط» وفيه وصف ل: 544 مخطوط، طبع بباريس سنة: 1921م، وفي الرباط، سنة:1922م.

ونشر مقدمة كتاب «تكملة ابن الأبار» بمشاركة المستشرق بيل، والتي طبعت سنة: 1920م بالجزائر.

كما كان حريصا على حضور الملتقيات والمؤتمرات الدولية التي تدعو لها منظمات وجمعيات استشراقية أو غيرها، وكان يجيد فيها عطاءً بدراسات علمية مفيدة، كدراسته في الأدب الأندلسي وتاريخه التي دارت حول حياة الشاعر أبي خاتمة الأندلسي، درس فيها جوانب من حياته، نسبه وشيوخه ومؤلفاته وشعره، وعرض نبذا من أشعاره، وقد تقدم بهذه الدراسة إلى مؤتمر أوكسفورد للمستشرقين سنة 1928م.

كما قام بدراسة نقدية مستفيضة لتراجم الرجال المذكورين في إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي، وقدم هذا العمل لمؤتمر المستشرقين الرابع عشر المنعقد بالجزائر سنة 1905م، ونشر الكتاب باللغة الفرنسية في باريس سنة 1907 تحت عنوان Etude sur les personages mensionnesdanslidjaza de cheikh Abdelkader el fassi

كما كانت تجمعه علاقات تواصلية مع كثير من المستشرقين، يقول الأستاذ جيلاني ضيف «ومن الأسماء المهمة في عالم الاستشراق التي كان لها تواصل مع الشيخ ابن أبي شنب أذكر: كوديرة، ميقول أسين بلاسيوس، والمستشرق أفينو قريفي، وكراتشوفسكي، وليفي بروفنسال، وكان هؤلاء من نخب علماء أروبا»[35] وكان معظمهم من أعضاء المجامع اللغوية الأدبية بدمشق ومصر والعراق والتي كان الدكتور أحد أعضائها، وهو ما ساهم في توطيد العلاقة فيما بينهم.

وهي دلائل واضحة على أن عامل الاستفادة والتواصل والتحاور والتبادل بينه وبين المدرسة الاستشراقية الفرنسية أو غيرها كان واضحا جليا من خلال ما ذكرناه آنفا من النماذج.

خاتمة:

أضحت الخلفية العقائدية والتاريخية ثم المعرفية لدى الباحثين في الشأن الاستشراقي ذات أثر كبير في الحكم على تراث المدرسة الاستشراقية وأعمال روادها، وهي خلفية جعلت من الكثيرين، يشككون في نيات أعمال بعض المستشرقين قبل

35: محمد بن أبي شنب، جيلاني ضيف، د ر لكفاية، لجز ئر، ط:01، ت: 2012، ص: 21/20.

صدورها، كما كان الشأن مع المستشرق دي ساسي عند نشره لكتاب «تلخيص كتاب المقريزي» الذي نشره سنة:1797م، أو كتابه «مباحث جغرافية عربية وإفريقية» الذي نشره سنة: 1821م، والتي روج لها أنها كتب وتحقيقات تخدم الحقيقة السياسية الإستعمارية أكثر منها الحقيقة العلمية الثقافية، وهو جدار كبير يقف حاجزا أمام الاستفادة من خبراتهم في تللك الميادين.

ولن نعدم مستشرقين خدموا الحقيقة السياسية الاستعمارية البحتة، كالمستشرق دي موتيلنسكي الذي كان مترجما عسكريا زمن الاحتلال الفرنسي الغاشم للجزائر، والمستشرق الفيلسوف ألبير كامو وغيرهم.

وصنف آخر من المستشرقين خلطوا الحقيقتين معا، سياسيا علميا، وثقافيا استعماريا، يستفاد من تراثهم ولكن بحذر.

كما أن صنفا كبيرا وشريحة عظيمة من المستشرقين خدموا الحقيقة العلمية الثقافية وبكل إخلاص، أدى ذلك ببعضهم إلى اعتناق الإسلام، والتدين بالدين الإسلامي، وهو محض تجرد وبحث عن الحقيقة قي التراث الإنساني.

وان الاستفادة من ذلك التراث الاستشراقي أصبح ضرورة حتمية لا مناص منها، فحقيقة خدمتهم للتراث العربي الإسلامي أصبحت حقيقة ثابتة لا يحتاج لمناقشتها فضلا عن عدم إثباتها، وهو رأي غالب رواد المدرسة العربية في تحقيق التراث العربي الإسلامي، منها الرؤية الجزائرية ممثلة في رأي ابن أبي شنب رحمه الله.

وأن اللوم يقع ابتداء على أبناء هذا التراث العظيم الذين كانوا يبيعون أوراق نفائسه بالكوم لتجار الحلوى والبقول، على حد تعبير الدكتورة عائشة بنت الشاطئ، وأن مهمة أبناء هذا التراث أصبحت مقتصرة على ممارسة التصنيف بأمانة وحيادية علمية، لنميز ذلك البعض الذي مارس الاستشراق لأغراض سياسية استعمارية من ذلك الصنف العلمي الثقافي.

وأن الناظر في هذا التراث الاستشراقي يلحظ وبجلاء أنه حوى أمهات وأصول الكتب العربية الاسلامية التي نلوذ بها في دراساتنا وأبحاثنا العلمية، وأن الفضل كان كبيرا علينا، وشكرهم أصبح فريضة علينا.

قائمة المراجع:

1:أضواء على أخطاء المستشرقين في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، سعد المرصفي، دار القلم، الكويت، ط: 01، ت: 1988.

2: الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط:15، ت: 2002.

3: الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي، دار الوراق، دط،دت.

4: الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، محمد الشاهد، مجلة : الإجتهاد، عدد: 22، ت:1994.

5: تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، عالم المعرفة، الجزائر، ط خ، ت: 2011.

6: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، دت.

7: رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب، المنتدى الإسلامي، بيرمنجهام، ط:02، دت.

8: ربحت محمدا ولم أخسر المسيح، عبد المعطي الدالاتي، دار الشهاب، دمشق، ط:02، ت: 2002.

9: رسالة في الطريق على ثقافتنا، محمود محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 01، ت: 1992.

10: الظاهرة الإستشراقية، موقع: مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الإستشراق، بإشراف الدكتور: مازن صلاح مطبقاني.

11: لمحة تاريخية سريعة حول تحقيق التراث ونشره وإسهام إيران في ذلك، الشيخ عبد الجبار الرفاعي، مجلة تراثنا العددان الأول والثاني [41 و42] السنة الحادية عشر / محّرم - جمادي الآخرة1416.

12: محمد ابن أبي شنب، جيلاني ضيف، دار الكفاية، الجزائر، ط:01، ت: 2012.

13:المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، ط: 03، ت: 1964م.

14: المستشرقون البريطانيون، أ ج آربري، ترجمة محمد الدسوقي، لندن، وليم كولنز، ت:1946

15: المستشرقون والتراث، عبد العظيم الديب، دار الوفاء، مصر، ط:03، ت: 1992.

16: المعاصرون، محمد كرد علي، تحقيق: محمد المصري، دار صادر، بيروت، دط، ت: 1991م.

17:المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، دط، ت:1364ه.

جهود بن شنب في حفظ التراث الإسلامي من التأويل الإستشراقي

أ. محمد الأمين بوحلوفة / جامعة غليزان

مقدمة:

يعد محمد بن أبي شنب أحد علماء الجزائر في الفترة الحديثة، فقد كان من الأوائل الذين تحلوا بالشخصية والهوية الوطنية وهذا بشهادة الكثير من معاصريه فقد عرف عنه تمسكه بهويته الجزائرية الإسلامية العربية، وساهم بفكره في المحافظة على هذه الهوية، من خلال المصنفات التي تركها في مجالات العلم المتعدد.

إن الحديث عن الإستشراق وما أحدثه في بلورة الفكر الغربي، وإعتناءه بالحضارة الإسلامية من نواح عدة، خاصة كشف التراث الإسلامي، فعملية التحقيق للمصنفات لم تبدأ إلا على أيدي المستشرقين هذا ما يعطي الأهمية البالغة للتراث الإسلامي، فالنظرة العامة للإستشراق لا تخرج كونه يضلل ويطعن في التراث التاريخي الإسلامي لكن هذا الأمر لا أساس له من المنطق إذ يعود الفضل لكبار المسشترقين في حفظ التراث الإسلامي، أما حقيقة الطعن فهو لا يخرج عن التساؤل والشك كأساس للمعرفة، فنكران الآخر في الفكر الإسلامي جعل من الغرب العدو الوهمي حتى في العلوم بحجة الطعن والتضليل .

إن المتمعن في التراث التاريخي الإسلامي أو الأدبي وحتى العلمي يجد أن بداية الترجمة الفعلية له كانت منذ سقوط قرطبة 1236م وزادت وتيرة الترجمة مع إنهيار الوجود الإسلامي فعليا في غرناطة سنة 1492م فكان اليهود الأوائل الذين اعتنوا بذلك التراث ما جعل أوربا الغربية تنهل من ما وصل إليه المسلمين وتطويره، ففي سنة 1303 يصنف دانتي شعره الملحمي المسمى الكوميديا الإلهية الذي إعتبر من بين أهم ما ألف في القرون الوسطى وأصبح مرجعا للتراث الإيطالي، وقد مدح العديد من المسشترقين ما وصل إليه دانتي من عبقرية على الرغم أن أغلبهم كانوا يعلمون جيدا أنما ألفه دانتي ما هو سوى إقتباس لما وصل إليه أبو العلاء المعري في رسالة الغفران، وبذلك عمل المستشرقون على التأويل تارة والسكوت أو ما بما يعرف المصموت عنه في التراث الأوربي، لكن مع بداية القرن العشرين يأتي بن شنب ويبرهن على حقيقة ما كتبه دانتي بمقال عنونه « الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية» ومن خلال هذا يمكن أن نطرح الإشكالية التالية : كيف عمل الإستشراق على تأويل المنجزات الأوربية عن حقيقتها الإسلامية؟ هل يعد المستشرقون أداة لتكريس مبدأ التأويل الإستشراقي ؟ وإلى مدى كان المستشرق بلاثيوس موضوعيا في نسب المنجزات التاريخية والعلمية للتراث الإسلامي ؟ وهل يمثل المدرسة الموضوعية في الاستشراق الحديث؟ كيف ظهرت جهود بن شنب في حفظ التراث الإسلامي ؟ وهل مقالته هاته عينة عن جهوده

المتواصلة لذلك؟ هل مثل بن شنب الأداة العلمية في تحقيق وحفظ المصنفات الإسلامية في المغرب العربي ؟ كل هذا سنحاول الإجابة عنه وفق المنهجية التالية :

المبحث الأول : التأويل الإستشراقي وأثره على التراث الإسلامي

المبحث الثاني : بن شنب ودوره في تحقيق وحفظ التراث الإسلامي

المبحث الثالث : الكوميديا الالهية كنوع من التأويل والحفظ عند بن شنب والاستشراق

المبحث الأول : التأويل الاستشراقي وأثره على التراث الإسلامي

شكل التراث العربي أهم مادة تناولها المستشرقون، فعملوا على إحيائها وفق نسق التفكير الغربي واستطاعوا بذلك نسب الكثير من العلوم والمعارف التي عروفها من تراث المسلمين ولعل هذا كله دخل في تأويل التراث الحقيقي واعطاءه صبغة المبتكر الجديد ان صح القول، فكان التأويل والتحريف الذي قام به المستشرقون على التراث الاسلامي قد غطى الصورة الحقيقة للانتاج الغربي في مختلف الفنون، وقبل التطرق لأثر التأويل على التراث الاسلامي يجب ان نعرج على مفهوم التراث في حد ذاته .

أ/ التراث :

لا نريد التطرق لمفهوم التراث لغويا واصطلاحيا ولكن علينا تحديد مفهوم دقيق للتراث العربي الإسلامي، فالمصطلح غير دقيق والشائع أنه كل انتاج علمي وفكري وثقافي المنسوب لمنتجيه وهم المسلمون او نسبة للإسلام، وهنا نخرج السنة النبوية والقرآن من التراث، وعابد الجابري يعرف التراث بأنه هو: «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني»[1] وقد أخذ التراث وجهتين:

1-/تراث عربي كونه كتب بالعربية ابتداء بنقل مختلف العلوم وترجمتها عن السريانية والفارسية والهندية [2] وغيرها، فلغة هذا التراث بالدرجة الأولى عربية ومع ذلك وجد تراث كتب بلغات أخرى كالأردية والتركية .

2-/ تراث اسلامي لأنه يعبر عن الفكر الإسلامي وينطلق من المنطلقات الإسلامية، ويخدم الثقافة الاسلامية[3] أو قام ونشأ بين المسلمين، ومن هذا نجد أنه هناك من يقرر أن التراث العربي المخطوط كله اسلامي بإستثناء النزر اليسير وليس كل التراث الإسلامي عربيا من حيث اللغة، إذ أن هناك لغات غير عربية تحفل بالتراث الإسلامي[4] .

بعد أن استعرضنا مفهوم التراث يظهر لنا جليا أن هذا المصطلح أخذ في بعده الشائع كل ما انتجته الحضارة الاسلامية من معارف وفنون في عصور متلاحقة، وفي شتى الميادين وحتى أن بعض المستشرقين ممن يصنفون القرآن والسنة النبوية ضمن التراث وهذا لضرب الركائز الثابتة في الاسلام ويمكننا أن الاستشراق قد انقسم على فئتين، فئة عملت على التحريف والتأويل وفئة عملت عكس ذلك، وفي هذا يؤكد محمد كرد علي على أنه لولا عناية المستعربين بإحياء آثارنا لما انتهت الينا تلك الدرر

الثمينـة التـي أخذناهـا مـن طبقات الصحابـة، وطبقات الحفاظ ومعجم ما اسـتعجم وفتوح البلـدان وفهرسـت ابـن النديم ومفاتيح العلوم وطبقات الاطباء والمقدسـي والاسـطخري، وابـن جبيـر وابـن بطوطـة الى عشـرات من كتـب الرحـلات والجغرافيا. فبهـا وقفنا على درجة حضارتنا، ويضيف ولولا احيائهم لتاريخ الطبري وابن الاثير واليعقوبي والمسعودي وحمـزة الاصفهانـي وامثالهـم لجهلنـا تاريخنـا الصحيـح واصبحنـا فـي عماية مـن أمرنا[5]، ويضيـف ايضا محمـود حمـدي زقزوق « أنه هناك من المستشـرقين من وقف نفسـه علـى خدمـة التـراث العربـي الاسـلامي ونـأى بنفسـه عن الولوج في أي مشـروع يـراد منه الاساءة للتراث والاسلام[6] .

مـن خـلال هـذا يظهـر أن المسشـترقين لـم يكونـوا علـى درجـة واحـدة مـن الفكـر الخلفي، وفي نفس الوقت نجد أصحب التأويل والتأويل وهذا ما سنستعرضه .

ب/ التأويل :

يقـوم التأويـل علـى جملـة مـن الوسـائط يتعيـن معهـا فهـم التأويـل وآلياته بمـا لا ينفي الخلاف بينهم كما اختلف القدامى، فاهتمامات المؤول ولا وعي المبدع بل حتى تفاعل النص والمنهج ليشـكل التأويل والمؤول قطبا نظيرا لقطب النص والمؤلف[7]، بينما تعلق التأويل بالدراية [8] .

ج/ تأويل المستشرقين للتراث :

ثمة ثلاث طرائق رئيسية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي. وبالتالي، تتخذ هذه الطرائـق- حسـب محمـد عابـد الجابـري- ثلاث صور منهجيـة، وهي: الطريقـة التقليدية، والطريقـة الاستشـراقوية، والطريقـة الماركسـية، فالصـورة الأولـى هـي صـورة الطريقة التقليديـة التـي ترتكـز علـى التعامل التراثـي التقليدي مع التراث، كمـا يظهر ذلك جليا عنـد العلمـاء المتخرجيـن من المعاهـد الأصيلة، كجامع القرويين بالمغـرب، أما الصورة الثانيـة مـن صـور قـراءة التـراث العربـي الإسـلامي، فهـي الصـورة الاستشـراقوية، كمـا يظهر ذلك جليا لدى المستشرقين أو المستعربين الغربيين من جهة، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاسـتعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية، ويتمظهر هذا واضحا في عدم اعتراف بعض المستشـرقين بالفلسـفة الإسـلامية، والانتقـاص مـن علـم الـكلام والتصوف الإسـلامي، لأن العقلية السـامية غيـر قادرة على التجريد كرؤيته للفلسـفة الإسـلامية لا بوصفها جزءا من كيان ثقافي عام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتدادا منحرفا أو مشوها للفلسفة اليونانية[9].

وفي هذا الصدد يقول د. موراني: أن أزمة الاستشراق هي أزمة المناهج وليست أزمة التطبيق، بمعنى أن المستشرقين بعد عصر النهضة بدؤوا يخضعون مصادر الإسلام إلى مفاهيم غربية مما جعل حقائق الإسـلام تظهر في غير ثوبها، بل تصبح مشـوهة المظهر مبتورة الأطراف، لذلك لا بد من غربلة تلك المناهج غربلة دقيقة وأن نشـير إلى مكمن

الخطأ فيها[10]، اضافة لذلك أنهم يسوقون مجرد الاحتمالات العقلية مساق الحقائق ويقيسون الماضي الذي لم يكن جزءا من تاريخهم، وبالتالي لم يكن من مكونات ضمائرهم بمقياس حاضرهم مع تباين المكان والزمان[11].

ومن التراث الذي عملوا على تأويله في بداية الأمر كان التراث الديني –بتصنيفهم– سواء كان القرآن والحديث وحتى العلوم الأخرى كالتصوف، حيث أولوا النص الديني القرآني مثل تأويلهم لأسماء الله وصفاته، ويتمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة:1)، استدل بعض القساوسة على إثبات التثليث في الإسلام من خلال تأويل النص القرآني السابق، واعتبر هؤلاء أن ذلك النص فيه ثلاثة أسماء (الله والرحمن والرحيم) فيدل على التثليث[12]. إن النص القرآني لا يحتوي على ثلاث أسماء كما استدل بعض القساوسة أو كما جاء في كتاب الفرقان، بل اشتمل النص القرآني على اسم الله وهو اسم ذات يدل على الله، والرحمن الرحيم صفتان لهذا الاسم[13] وبهذا يتضح جهل المستشرقين باللغة العربية وأساليبها بحيث لم يفرقوا بين الاسم والصفة.وقد أول المستشرقون قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (الحجر:87).

يقول المستشرقون: إن كلمة (مثاني) مأخوذة من اللفظة العبرية ميشنا (mishn) وتعني التعاليم الشفهية اليهودية ونصوص المشينا غير مقدسة، إنما هي نصوص تشريعية تتضمن القوانين والتقاليد والمأثورات والشعائر والتقاليد السلوكية وهي مأخوذة من زعم من الكلمة السريانية الآرامية، مثينا (mathnitha)، وترجم بلاشير ويل وات: وتعني زوجي أو أزواج وتعني أن القرآن يكرر نفسه وهو كتاب ممل ليس فيه جمال وأن القرآن يكرر ما في كتبه اليهود والنصارى[14]، لقد أساء المستشرقون الفهم فكان العرض والمنهج والاستدلال خاطئا، وهنا يؤكد «توملين» على عجز المستشرقين عن فهم الثقافة الشرقية فهم لم يعيشوها فتعذر عليهم التعبير عنها بموضوعية وتجرد «اعترف رجال شديدو الذكاء بعد أن كرسوا الكثير من وقتهم للابحاث الشرقية انهم لو كان عليهم ان يصلوا الى فهم تام للفلسفة (الأفكار) الشرقية لاستلزم الأمر أن يعتزلوا أوربا كلها ولبدأوا الحياة من جديد كشرقيين»[15]، إن التأويلات التي طالت النص الديني لا يمكنها ان تخرج عن الأغراض التي مارسها المستشرقون قصد تشويه الصورة الحقيقة للدعامة الأساسية للإسلام وهو القرآن الكريم، أما في كتب السنة فنورد نموذج عن تلك التأويلات، فيقول جولد تسهير «وكيع عن زياد بن عبد الله البكائي :انه مع شرفه في الحديث كان كذوبا» وابن حجر يرقول في كتابه التقريب ان وكيع لم يثبت انه يكذب[16] .

فالمستشرق يطعن بطريقة ملتوية في النص النبوي ليقول ان راوي الحديث كذاب فهذا يقودنا الى التشكيك في الاحاديث الشريفة . وهم بذلك فتحوا مجالات عديدة للتأويل مست مختلف العلوم كالتراث الادبي والذي نحن بصدد طرحه كنموذج من التأويل الذي استعمله المستشرقون .

د/ أثر ترجمة المستشرقين على التراث الاسلامي :

يقول أحد المستشرقين « لقد تعلمت من المسلمين أن أضع العقل فوق الحكم»[17] .

لم يقتصر أمرهم على نشر النصوص العربية بل تعدى ذلك الى الترجمة، فترجموا مئات الكتب العربية والاسلامية الى كافة لغات أوربا، فنقلوا دواوين من الشعر والمعلقات وتاريخ ابي الفداء ومروج الذهب للمسعودي وغير ذلك من الكتب في اللغة والأدب والتاريخ والعلوم الاسلامية المتعددة خاصة في القرون الوسطى، ولعل الكوميديا الالهية لدانتي هي نموذج عن الترجمة التي لحقت بالأصل لأبو العلاء المعري، ويمكن أن نحصر عدد الترجمات المعروفة ب ستين الفا كتاب[18] .

شكل التراث بمختلف علومه هدفا كبير لحركة الاسشتراق والتاويل الذي طال مختلف الانتاجات، ولكن مع مطلع القرن التاسع عشر ظهر على الساحة مجموعة من العلماء الذين دافعوا على التراث الاسلامي ومنهم بن شنب، فكيف ساهم في الحفاظ على التراث وتحقيقه ؟

المبحث الثاني : بن شنب ودوره في تحقيق وحفظ الترا ث الإسلامي

أ/ منهج بن شنب في التحقيق:

تحدّث عن ذلك أبو القاسم سعد الله قائلاً: «هي مقابلة أكثر من نسخة، ووضع مقدمة قصيرة في وصف طريقة التحقيق دون ترجمة المؤلّف وعصره، ونحو ذلك. وأهمّ جهد كان ابن أبي شنب يقوم به في التحقيق هو وضع الفهارس، فهارس الأعلام،والأماكن، والكتب، والموضوعات، والشعر، وغير ذلك. وهنا تظهر مهارته وطريقته ومساهمته. وكأنّ ابن أبي شنب كان على عجل، فهو لا يهتمّ بالتنميق ولا بالتطويل،وإنّما كان يقتصر في الأسلوب على ما قلّ ودلّ (وهو أقرب إلى العلمي منه إلىالأدبي»[19].

ب/ أهم كتب التراث التي حققها ابن ابي شنب :

هذه بعض النماذج التي سنعرضها حول جهود الرجل في تحقيق النصوص التراثية خاصة الجزائرية منها، والذي يظهر سعة الرجل العلمية والفكرية .

*رحلة الورثلاني: المسماة: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار: هي رحلةٍ منثورة للعلامة الحسين بن محمد السعيد المعروف بالورثلاني (1194هـ). تعدّ مصدرا مهمّا في تاريخ الجزائر، وتاريخ العالم العربي عامّة (تونس وليبيا ومصر والحجاز)، ترجم فيها للعديد من الشخصيات وذكر آثارهم. ومجمل القول،إنّها حوت فوائد تاريخية وجغرافية عالية القيمة. ولقد لقيت هذه الرحلة شهرة منذ أن كانت مخطوطة، على عهد مؤلّفها وما بعده، طبعت أوّل مرّة في بداية القرن العشرينطبعا حجريا في تونس، عام 1903م، بتصحيح الشيخ علي الشنوفي والأمين الجريدي. ثمّ جاءت طبعة الجزائر، بيير فونتانا عام 1908م، بتصحيح الشيخ محمد بن أبي شنب. واعتمدفي ذلك على مقابلة ثلاث نسخ خطية، اثنتان منهما يعود تاريخهما إلى عصر المؤلفٍ، أي 1768م، والأخرى نسخت سنة 1895م. وأضاف إليها نسخة تونس، وقابل بينها جميعا. صدر في جزء واحد

ضخم، وكان نشرها بطلب من حاكم الجزائر العام آنذاك (جونار). حوت 713ص، مع زيادة خمس صفحات لمقدمة الناشر والمصحّح، منه ترجمة للمؤلّف. وخصّ 105ص، للفهارس الفنية: الأعلام، وأسماء الأماكن والقبائل والأعراش، وأسماء المصادر التي تجاوزت 330 في علوم مختلفة.

ويعلّق دارس هذه الرحلة الأستاذ مختار فيلالي قائلاً: «رغم جهود محمد بن أبي شنب في تصحيحها، فإنّنا نجد فيها كثيرا من الفراغات لم يستطع سدّها وعبارات كثيرة محرفة وفقرات لا وجود لها في بعض النسخ، بينما توجد في بعضهاولكنها مختلفة في الترتيب من حيث المكان ممّا يبعث على الشكّ فيها بأنّها ليست للمؤلّف، إذ ربّما زادها بعض الناسخين لغرض معيّن. أو حذفت لهدف كذلك. وقد شوّهت هذه التحريفات والفراغات جملا كثيرة ممّا سبّب في ضياع أو غموض المعلومة التاريخية (وقد ظهرت طبعة جديدة في بيروت لدار الكتاب العربي، في 1974م، وهي إعادة لطبعة ابن شنب)، دون زيادة أو نقصان ما عدا ذكر كلمة الناشر...»[20].

*الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، لعلي ابن أبي زرع الفاسي: نشره ابن أبي شنب مصححا ومحققا، وقد نعت عمله هذا تلميذه عبد الرحمن الجيلالي بقوله: «نشره بالتصحيح الكامل، والتحقيق الدقيق»[21]، وكان ذلك بالجزائرعام 1921م[22].إنّ إعادة طبع هذا المصنّف في الرباط سنة 1972م، كان بالاعتماد على نسختين، إحداهما طبعة ابن أبي شنب، وقد جاء في مقدمته: «نشر هذاالكتاب للمرة الأولى البحّاثة الجزائري الشهير الدكتور محمد بن أبي شنب بالجزائرسنة 1920م، من غير تقديم ولا تعليق، ولم يعن الناشر بتحقيق الكتاب فجاء مليئابالأخطاء شكلا وموضوعا». ومع هذا النقص الذي ادعاه الناشر لعمل ابن أبي شنب، إلاأنّنا نجده أي دار المنصور تعتمده بالدرجة الأولى، ثمّ تركن إلى نسخة ثانيةخطية في تونس، وهي مبتورة الآخر وخطّها رديء، جعل النص صعب القراءة[23].

وبناء على ذلك، فلولا فضل نسخة ابن شنب لما استطاعت الدارإعادة طبعه.

*البستان في ذكر الأولياء بتلمسان، لأبي عبد الله محمد بنمحمد ابن أحمد الملقّب بابن مريم التلمساني: اعتنى بتهذيبه وترتيبه العلامة ابن أبي شنب[24]، فظهرت طبعته عام 1908م، عن الثعالبية. وقد قدّم له بهذه العبارات: «لمّاكان الكتاب المسمّى البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان للشيخ أبي عبدالله... من أعظم المؤلّفات في تراجم العلماء والسادات، بادرنا إلى طبعه لتعميمنفعه، وجمعنا منه نسخا، منها نسخة لمكتبة المدارس العليا الجزائرية محفوظة تحت عدد (2001) ونسختين للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظتين تحت عدد (1736) و(1737) ونسخةللسيد وليام مارصي مدير مدرسة الجزائر الدولية[25]... وزيادة في تحرّي التصحيحراجعنا بعض الأصول التي نقل عنها المؤلّف رحمه الله تعالى، مثل نيل الابتهاج بتطريزالديباج لأبي العباس أحمد بابا التنبكتي السوداني، وبغية الرواد في ذكر الملوك منبني عبد الواد لأبي زكريا يحيى

بن خلدون، وروضة النسرين في ذكر دولة بني مرين لأبي محمد عبد الله عمر الشهير بابن الأحمر، وكتاب وفيات الخطيب القسنطيني، وغير ذلك من الكتب[26]. وكما ذكر، فقد أحال في هوامش بعض الصفحات على بعض المصادر التي رجع إليها لتوثيق متن النص، ممّا اعتمده صاحب البستان وغيره[27].

زيادة على ذلك، فقد صنع ابن أبي شنب فهارس للكتاب، للتراجم،وأسماء الرجال، وأسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، وأسماء الكتب.

أعيد طبعه 1986م، من قبل ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر،وهي نفس النسخة التي راجعها ابن أبي شنب. قدّم لها الدكتور عبد الرحمن طالب، معلقاعليها بأنّ ابن أبي شنب اعتمد عدّة نسخ، وخصّه بفهارس، لكنّه لم يقم بأية دراسة عنهولا عن صاحبه[28].وتتمثّل قيمة هذا المصنّف الذي حقّقه ابن أبي شنب في كونه منكتب التراجم الغزيرة، فقد ترجم لاثنين وثمانين ومئة عالم ووليّ من تلمسان، أو منعاشوا بها، فأفاد أهل العلم بمسرد طويل من الكتب. ومن الفوائد ما تعلّق بالجانب العمراني، إذ ذكر أسماء أمكنة بتلمسان، وما تعلّق بالجانب الثقافي والعلمي في المغرب الأوسط. ومنها المعلومات الاقتصادية والاجتماعية[29].

*عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة التاسعة ببجاية،لأبي العباس أحمد الغبريني (ت:704هـ/ 1304م): قال عنه محققه رابح بونار: «استرعىهذا الكتاب نظر المرحوم الأستاذ الدكتور محمد بن أبي شنب، ونال إعجابه فجدّ في البحث عن بعض نسخه المخطوطة وحققه ثم طبعه بالمطبعة الثعالبية بالجزائر سنة 1910م/ 1328هـ... وقد كان نشره لهذا الكتاب عملا جليلا خدم به الحركة العلمية وأمدّالمثقفين بزاد فكري يصلهم بماضيهم المجيد»[30]، والإعجاب الذي تحدّث عنه، منبعه الوقوف على أهمية هذا المصدرالتاريخي، فهو يطلعنا على الحياة العلمية في القرن السابع الهجري في مدينة بجاية،وقد حفل بتراجم كثيرة لعلماء ومؤرخين من مشاهير البلدة ذوي الأصول المختلفة[31].

إنّ الذي جعل الأستاذ رابح بونار يعيد طبع الكتاب محققاً،أنّ نسخه المطبوعة قد نفدت كلّها مما دعت الحاجة الثقافية إلى ذلك. وهو لا ينفي الجهد الكبير الذي بذله ابن أبي شنب في تحقيق الكتاب، قال: «على الرغم مما قام به الدكتور محمد بن أبي شنب من التحقيق ومقابلة النسخ التي تمكّن من الانتفاع بها فيإخراج الكتاب، فإنّ نسخته المطبوعة قد وقعت فيها أخطاء كثيرة نقصت من قيمته...»[32]. ومع ذلك فقد اعتمد بونار نسخة ابن أبي شنب واعتبرها نسخة ثالثة يعودإليها عند التصحيح واعتمد أيضا نسخة المكتبة الوطنية نفسها التي اعتمدها المحقق الأول. وكان يعد نسخة ابن أبي شنب في الصدارة من الأهمية[33].

ولنرجع إلى مقدمة ابن أبي شنب التي أورد فيها محتوى الكتاب وأهميته، وعَرَض النسخ الخطية المعتمدة في التحقيق. وألحق بالكتاب فهرسا للتراجم،يقول: «كتاب

تلوح أنوار الحقائق من سبيل عباراته ويعبق شذا عرف المعارف من بيان إشاراته، أورد فيه مؤلّفه من تراجم علماء عصره وأخبار أحبار مصره ما يحتاجه المتشوقإلى فرائد القلائد... مع ذكر وفياتهم، ومؤلّفاتهم، وسيرهم في مذاهبهم وعاداتهم،واستظهار الأحاديث الشريفة، والآثار الصالحة، المنيفة، والمباحث الفقهية، والفتاوىالشعرية وغير ذلك ممّا لا يحصى، ولا من غيره يستقصى. وقد اعتمدنا في التصحيح علىأربع نسخ: الأولى للمكتبة الدولية الجزائرية محفوظة تحت عدد (1734) والثانية للفقيه النبيه سيدي عبد الرزاق الأشرف قاضي باتنة الحالي، والثالثة للعالم العلامة سيدي علي بن الحاج موسى والرابعة للفقيه النجيب سيدي أبي القاسم محمدالحفناوي»[34]، إلى جانب ذلك، راجع لتوثيق النص مصادر مهمة، نحو: نفح الطيب،ونيل الابتهاج، وجذوة الاقتباس.

*ديوان عروة بن الورد، بشرح ابن السكيت: تحدّث عنه عبد الرحمن الجيلالي، ذاكرا أنّ عمل ابن أبي شنب في هذا الديوان شبيه بعمله في ديوان (علقمة بن عبدة التميمي)، بمعنى أنّه حققه، فصدّره بمقدمة أورد فيها ترجمة للشاعر، وعلّق عليه بتعليقات جليلة، وخصّه بفهارس للكلمات المشروحة، وأسماء الرجال والنساء،والقبائل وأسماء الأماكن والبلدان والجبال والأنهار، والأبيات والقوافي. وكان طبعه في 1926م[35].

ولقي هذا الديوان الاهتمام من قبل باحثين آخرين، نوّهوا في أعمالهم بصنيع ابن شنب فيه، ومن هؤلاء الأستاذ سعدي صناوي، الذي أشار في مقدمته إلىالشروح السابقة، مؤكدا على سبق ابن السكيت إلى جمع شعر (عروة) وشرحه وأنّ جميع منشروا الديوان وشروحه بعده انطلقوا من عمل ابن السكيت وكان أن ظهر الديوان مطبوعافي الجزائر بعناية الشيخ محمد بن أبي شنب وتصحيحه. وهي طبعة مأخوذة من طبعةالمستشرق (نولدكيه) مع إضافة أبيات وشروح[36].

لقد نشرت في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق دراسة حول هذاالديوان، ضمن قسم النقد والتعريف[37]، تحدّث فيها الكاتب عن نشرات الديوان، منتقداكل واحدة، إلى أن جاء دور نشرة ابن شنب التي قال عنها: «نشر مرّة أخرى في الجزائرعام 1926م، بتحقيق الأستاذ محمد بن أبي شنب، وهي فيما أرى من أفضل طبعات الديوان وأتمّها وأغزرها شعرا، إذ استطاع المحقق أن يصحح كثيرا من أخطاء النشرات السابقة،وأن يكمل النقص في بعض عباراتها»[38].

*ديوان امرؤ القيس، بشرح الأعلم الشنتمري: ذكر عبد الرحمن الجيلالي أنّ شيخه ابن أبي شنب «اعتنى بتهذيب وترتيب (هذا الشرح) والتعليق عليه،ولم يترك فيه شاردة أو نكتة أدبية مفيدة إلا قيّدها. وهو كتاب ضخم كبير، جامع لكلما ثبتت روايته عن (الشاعر) وإنّه لخزانة علم وأدب ثمينة...»[39].

صدق في وصفه هذا، فقد قام ابن شنب بتصحيحه، فوضع مقدمة ترجم فيها للشاعر، وأحال في ذلك على بعض المصادر، نحو: العمدة والمزهر وشرح شواهد المغني للسيوطي ومعجم تاج العروس للزبيدي. ثمّ عرّف بالديوان مستندا إلى الفهرست لابن النديم، وأفادنا

بمعلومات عن نسخ خطية وأخرى مطبوعة من شروح على هذا الديوان: يذكرالمكان والسنة والعدد... مع ذكر ما راجعه منها واعتمده. وحتى الترجمات لم يغفل ذكرها. بعد ذلك يقفنا على ما اعتمده من نسخ في التحقيق، مع وصف دقيق لها: نوع الخط وتاريخ النسخ واسم الناسخ وعدد الأوراق ومقاس الورقة وهل هي كاملة أوناقصة ولون الحبر المستعمل، ثم يذكر مصادره في التصحيح، والتي بلغت خمسةعشر[40].

شكل ابن ابي شنب المحقق العلامة في عصره، فبتحقيقه للمجموع التراث الذي وقع بين يديه امد المكتبات العالمية بفريد تلك التحقيقات فكان مرجعا مهما لكل الذين لحقوه في تحقيق التراث الاسلامي، وهو بذلك بذل جهده في الحفاظ على التراث من وجهة النظر الاسلامية الداعية الى العلم والمعرفة وعدم تضييع التراث لما له أهمية في بيان ماض الامم وحاضرها .

أن من بين الاعمال التي قام بها بن شنب هو دفاعه عن التراث اما تحقيقا او نشرا وحتى شرحا وهنا نقصد ما قام به سنة 1919 م بنشره لمقاله المعنون بالأصول الاسلامية للكوميديا الالهية والذي برهن فيه على جزئية من التراث الادبي الاسلامي أنها ليست اوربية كما ادعى الكثير من المستشرقين وهذا ما سنتطرق له في المبحث التالي .

المبحث الثالث : الكوميديا الالهية كنوع من التأويل والحفظ عند بن شنب والاستشراق

يعد الأدب الايطالي كما يصفه الكثيرون ممهدا للنهضة الحضارية الأوروبية، فشهد القرن الثالث عشر مدرسة شعرية حديثة استمدت اسمها «الأسلوب الجديد العذب» من عبارة لدانتي Dolce StilNuovo. وجمع مؤسسِ هذه المدرسة غويدو غوينيتزيللي Guido Guinizelli حول الشاعرين دانتيو غويدو كفلكنتي Guido Cavalcanti مجموعة من الشعراء الشباب في توسكانة أمثال لابو جاني Lapo Gianni وجاني ألفاني Gianni Alfaniوتشينو دابيستويا Cino da Pistoia وتغنى هؤلاء الشعراء، الذين أرادوا أن تكون قصائدهم صفوة الشعر، بفداء الحبيبة.

واعتمد شعراء آخرون أمثال فولغوريدا سان جيمينيانو Folgore da San Gimignano وروستيكو دي فيليبو Rustico di Filippo وتشيكو أنجولييري CeccoAngiolieri الشعر الهزلي في مغالاتهم في الكلام وإسرافهم في وصف إلواقع وبحثهم عن المثل العليا وسط الطبقة البرجوازية، وكان الشعر الهزلي استمرار الشعر العصور الوسطى لذا وقف دانتي بين القديم والجديد منتهجا الأسلوبين [41].

بالعودة الى التراث الاسلامي وكيف استمد دانتي كوميديته المشهورة، ينشر ابن ابي شنب مقاله الاصول الاسلامية للكوميديا الالهية في العدد60 من المجلة الافريقية سنة 1919م[42] وهي مجلة تأسست سنة 1856م بمبادرة من الجمعية التاريخية الجزائرية، وقد صدر آخر عدد منها سنة 1962 م.

يبتدأ ابن ابي شنب مقالته والتي جاءت بمناسبة طرح المستشرق آسين بلاثيوسنظريته حول اصول الكوميديا الالهية، من خلال مؤلفه « الإسلام والكوميديا الإلهية»بمدريد

والذي طبعَت ترجمته الإنجليزية في لندن سنة 1919م، وقد أشار في مقدمته إلى ما انتقل إلى إسبانيا من تراث الإسلام الفِكري والروحي والأدبي، ثمَّ عرَض للمَصادرِ الإسلامية التي أثَّرت في الكوميديا الإلهية لدانتي، ومنها المعراج، ورسالة الغفران، ويدرج قائلا أنه بعد ترجمة جزء الجحيم رأى ملاحظة وهي التشابه الكبير بين الكوميديا ورسالة الغفران لابي العلاء المعري وبعد الملاحظة الدقيقة لآسين أدرك أن الأدب اللاتيني لا يمكنه أن يصل بدانتي الى تلك النوعية الخالصة من الابداع، وحتى الكتابات للفيلسوف الصوفي ابن مسرة 296هـ/319هـ تم تداولها من قبل المدرسة الفرنسيسكانية[43].

يورد ابن ابي شنب ما قاله آسين حول المخيلة عند العرب وابي العلاء حيث يجعل زيارة نبي العرب كما يسميه بلاثيوس الى النار والجنة –الاسراء والمعراج– نقطة للمخيلة العربية لكي تبني عليها نصوصها الإبداعية، وطريقة الابداع لدى دانتي تكاد تكون واضحة أن مضمونها من رسالة الغفران للمعري ونصوص صوفية لابن العربي وابن مسرة والتي تصور الميتافيزيقا الأخروية للنار والجنة والله .

1/ الطرح الاسلامي عند آسين بلاثيوس للكوميديا الالهية:

يرى بلاثيوس أن دانتي كان متأثر بالمعراج الإسلامي تأثُّرًا كبيرًا، يَكشِف عنه التماثل في دقة التفاصيل بين الكوميديا الإلهية والمعراج الإسلامي، تماثلا لا يمكن ردُّه إلا إلى تأثر دانتي العظيم، واستفادته الكبيرة من «المعراج الإسلامي» وما يتَّصل به من قصص إسلامي ديني، كما ورَد عند ابن مسرة وتلميذه ابن عربي الأندلسي في «الفتوحات المكية»، وفي «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري وتعليقاتهم عليها.هذا وقد ترجم كتاب بلاثيوس «الإسلام والكوميديا الإلهية» ملخصًا إلى الإنجليزيَّة سنة 1926م[44].

والتشابه الذي تتبعه بلاثيوس يقطَع كل شكٍّ حول اتصالِ دانتي بقصص «المعراج الإسلامي» والقصص الديني المتَّصل بالجنة والنار، ويؤكِّد أن هذا القصص كان المادة التي اعتمَد عليها دانتي اليجيري في قصيدته « الكوميديا الإلهية»، ذلك أن تفاصيل قصيدة دانتي في «الجحيم والمطهر والفردوس» هي التفاصيل نفسها التي توجَد عند ابن عربي المتصوف الأندلسي في «الفتوحات المكيَّة»، أو عند أبي العلاء المعري في رسالة الغفران، وعند غيرهما من المسلمين، ممَّن تناولوا هذا القصص الديني الذي يتعلق بالأخرويات، بل إن النظام الهندسي والأخلاقي للجنة والنار، وتصميمهما متطابق تمامًا مع ما ورَد بشأن ذلك في «المِعراج الإسلامي»[45]، وما يتصل به من قصص أدبي ديني للمسلمين.

والمعاني الأخلاقية والرموز الفنية متماثِلة، من حيث إن هذه الرحلة رمز لحياة الإنسان الأخلاقية، وإن المنازل النورانية التي توجَد في الجنة، لا يَبلغها الإنسان إلا عن طريق العنايةِ الإلهية، وهو ما أشار إليه الصوفيون المسلمون قبل دانتي، هذا بالإضافة إلى أن المتتبِع للجزئيات الدقيقة سوف يلمَس هذا التماثل أو التقارب من حيث مهمَّة الدليل،

ودركات العذاب في النار ووصف الشيطان ومنازل الجنة، والحوريات، والصراط، والأعراف، ودخول الأبرار الجنة، والشجرة الواردة في القرآن، والشخصيات الثانوية الأخرى التي توجَد في القصص الديني الإسلامي وكوميديا دانتي، بل إن هناك من يرى تماثل الغموض الأسلوبي في قصة عروج ابن عربي وقصيدة دانتي[46].

ولم تكن المجتمعات الأوروبية - وخاصة الإيطالي - لتقبل مثل هذا الرأي في شاعرها الكبير دانتي، من ثم فقد انبرَوا للرد عليه، لكن آسين بلاثيوس جمع كل هذه الاعتراضات، وقام بالرد عليها، وقد ألحق هذا الرد بالطبعة الثانية من دراسته «الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية» يتلوها تاريخ ونقد المساجلات، وذلك في عام 1943م، ومن أهم الحجج التي فنّدها ادعاؤهم أن ما في الكوميديا الإلهية من أمور تتعلق بالأخرويات، مصدرها الفكر النصراني الأوروبي، لكن بلاثيوس بيّن:

أولا: تطور وتحوير ومخالفة تصور دانتي للأخرويّات في الكوميديا الإلهية، عما ورد في الفكر الديني النصراني والقصص الديني النصراني، متصلا بهذه النقطة.

ثانيًا: تأثّر قصص العروج النصراني وغيره من العروجات الأخرى، والقصص الديني النصراني بالتصورات الإسلامية للأخرويات كما جاءت في «المعراج الإسلامي» والقصص الديني المتعلق به، الذي كان منتشرًا وذائعًا في بيئة دانتي، وقبيل ميلاده، وهذا كان أقرب ما يكون إلى الغرض منه إلى الدليل، برغم دقة وعمق بحث بلاثيوس في المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية، حيث إن بلاثيوس قد اعتمد في هذا الفرض على أن اتّصال دانتي بالمعراج الإسلامي كان عن طريق «برونتو لاتيني» أستاذ دانتي وصديقه، الذي كان سفيرًا لبلاده في بلاط الملك ألفونس الحكيم في نهاية القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) حيث عاش دانتي، إلى أن جاء الدليل القويّ على صحة ما توصّل إليه بلاثيوس، فيما نشره «انريكو اتشرو لي Enrico Ceruill» الإيطالي سنة 1949م، حيث نشر الترجمتين اللاتينية والفرنسية لكتاب عربيٍّ في «المعراج» كان قد ترجم من العربية إلى اللغة الإسبانية القشتالية، وقد تمّت الترجمات الثلاث سنة 1264م في عهد ألفونس الحكيم في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، أي قبيل ميلاد دانتي (ولد سنة 1265 - وتوفي سنة 1321م)[47].

2/ قراءة في الكوميديا الالهية من خلال التراث الاسلامي :

ان الوثائق والحجج العلمية والمنطقية التي عرضها بلاثيوسفي نظريته كانت كثيرة وموثقة، ودقيقة، وذات قوة إقناعيه كبيرة جدا إلا أن كثيرا من الباحثين والمستشرقين، لا سيما من الإيطاليين، ظلوا يرفضون الاعتراف بهذه الصلة المحتملة بين دانتي والمصادر الثقافية والدينية العربية الإسلامية.

في سنة 1949 توصل الباحث الإسباني خوسيه مونيوثسنديno Jose Munoz Sendino إلى كشف جديد كانت له الكلمة الفصل، والحكم النهائي القاطع، في إثبات صحة نظرية آسين بلاثيوس، وإنهاء الجدل الذي كان قائما حولها. فقد عثر هذا الباحث

على ثلاث مخطوطات لترجمة قصة المعراج الإسلامية العربية، إلى القشتالية (الإسبانية القديمة) واللاتينية والفرنسية القديمة، وكانت هذه الترجمات قد تمت بأمر الملك الإسباني ألفونسو الحكيم، عن الأصل العربي. وقد نشرت هذه النصوص الثلاثة في مدريد سنة 1949 بعنوان (معراج محمد) La Escala De Mohama وكانت الترجمتان الفرنسية واللاتينية، كاملتين، أما الترجمة الإسبانية فلم يبقَ منها إلا موجزها[48].

وبهذا ثبت لدى الباحثين، أن دانتي كان متمكنا فعلا من الاطلاع على إحدى هاتين الترجمتين اللاتينية أو الفرنسية، على الأقل، إن لم يكن قد اطلع على الترجمتين كلتيهما وذلك لما هو معروف عنه من أنه كان طلعة محبا للمعارف متتبعا لها، حريصا على الإحاطة بكل شيء يتصل بها[49].

وفي هذه السنة نفسها التي عثر فيها على هذا الكشف العلمي التاريخي الجديد، الذي حول نظرية بلاثيوس إلى حقيقة علمية من الحقائق الكبرى في تاريخ الأفكار والحضارات الإنسانية وآدابها، في هذا الوقت نفسه نشر الباحث الإيطالي المتخصص في دانتي إنريكوتشيروللي Enrico Cerulli ترجمة إيطالية لهذين النصين الجديدين المترجمين عن العربية، مع بحث مستفيض لهذه القضية التاريخية الخطيرة، في ضوء هذا الاكتشاف المذهل، وكان البحث بعنوان «كتاب المعراج ومسألة الأصول العربية للكوميديا» (نشر في مدينة الفاتيكان 1949).[50]

II Libro Delle Scala ElaQuestioneDellaFonti Arabo Espagnole Della Divina Comedia.

ثم لخص المستشرق الإيطالي ليفي دلافيدا الخاتمة التي آل إليها الجدال، بين الباحثين، في هذه القضية، تعليقا على كتابي مونبوشنسدينو، وتشيروللي، بقوله:

اليوم لم يعد هناك مجال لأي شك في هذه الحقيقة، وهي: أن كتاب المعراج الذي بوسع العالم اللاتيني الاطلاع عليه بلغتين أوروبيتين (يعني اللاتينية والفرنسية) إن لم يكن بثلاث (أي بإضافة الإسبانية) ما كان ليبقى بعيدا عن متناول دانتي، وإلا كان أمرا خارجا عن المنطق المعقول. وهكذا يتأكد لنا اليوم أن نظرية آسين بلاثيوس قد أصبحت فوق مستوى النقاش. إن القضية لم تعد إمكان اطلاع دانتي على المصادر العربية، وإنما هي قضية حقيقية ينبغي التسليم بها»[51].

3/ بين ابن عربي ودانتي :

من التقسيمات العامة التي وضعها ابن عربي لمنازل المختارين في الجنة السماوية، والتي تتفق اتفاقا تاما تقريبا مع تقسيمات دانتي، تقسيمه للدوافع أو الأسباب التي يحتل بموجبها، المختارون أماكنهم في كل فلك من الأفلاك السماوية الثمانية، هذه الأسباب عنده واحد من ثلاثة :

1. مجرد النعمة ينعم بها على المختار، من دون أي استحقاق لذلك، بسبب عمل من الأعمال. وهذه السماء هي التي يتمتع بها الأطفال الذين يموتون قبل بلوغهم سن الرشد،

أو البالغون الذين عاشوا عيشة مستقيمة وفق القانون الطبيعي.

2. الاستحقاق الشخصي، أو المكافأة على الأعمال الحسنة التي قام بها البالغون.

3. وراثة للمنازل السماوية التي تركها خالية المحكوم عليهم بدخول جهنم.

ونجد السبب الأول والثالث المتفقين مع نص دانتي فيما يأتي :

الفتوحات	الكوميديا الإلهية (الفردوس
-جنة اختصاص إلهي، وهي التي يدخلها الأطفال لم يبلغوا حد العمل وحدهم، من أول ما يولد إلى أن يستهل صارخا إلى انقضاء ستة أعوام، ويعطي الله من يشاء من عباده جنات الاختصاص ما شاء ... من أهلها الفترات ومن لم تصل إليهم دعوة رسول.	-لا يستوي أحد بجدارة من ذاته (هذه هي أرواح الأطفال الذين ماتوا صغارا)، بل بفضل آخرين، وببعض شروط، إذ إن هذه كلها أرواح محررة (المقصود أن أرواح الأطفال قد تحررت من أجسادها) من قبل أن يكون لها في ذلك خيار صحيح (يعني مات هؤلاء الأطفال دون أن تصبح لهم القدرة على اختيار طريق الإيمان المسيحي-. الفردوس وبذلك فقد وضع هؤلاء في درجات مختلفة من دون جدارة من أعمالهم (يرجع هذا إلى أنهم كانوا أطفالا فلم يفعلوا خيرا ولا شرا)

-الجنة الثانية جنة ميراث ينالها كل من دخل الجنة ممن ذكرنا ومن المؤمنين وهي التي كانت معينة لأهل النار لو دخلوها.	الفردوس ولتنظر كيف يتسع محيط مدينتنا (المدينة هنا هي الفردوس)، ولتشهد كيف امتلأت عروشنا، حتى لم تعد سوى أرواح قليلة هنا ترتعب (أي لم تعد هناك فرصة لصعود مزيد من أرواح الطوباويين إلى السماء لأن العالم قد فسد أو ربما لأن القيامة قد اقتربت كما قال دانتي في الوليمة)

ونعرض الآن نصوص أخرى تبدو فيها المفاهيم والرؤى الأساسية التي تبرز في فكر ابن عربي، ونجد ما يماثلها في أفكار دانتي وصوره التي استوحاها من صور الصوفي العربي، وفي وصفه لما رآه في السماء.

وأول ما نتبينه، أن الحياة المجيدة، تكمن جذورها، عند ابن عربي في الرؤيا السعيدة، وهي التي تبدو كأنها مظاهرة احتفالية، أو كشف صوفي، أو عيد يتجلى فيه النور الإلهي، ويبدو الله في هذه الصورة ضياء مشرقة ترسل أشعة ضوئية تهيئ أبصار المختارين وتجعلهم مؤهلين لتأمل بؤرة الضوء الإلهية. وانتشار ذلك الضوء خلال روح صاحب الحظ السعيد، وجسمه، يرفع من طاقته الطبيعية، ويشحذ قوة إبصاره الداخلية، والخارجية، لكي يقدر على تحمل حدة إشعاع البؤرة الربانية التي تفوق طاقتها طاقة كل مخلوق.

إنه من الضروري تأكيد المشابهة الوثيقة بهذا المفهوم عند ابن عربي مع مفهوم دانتي: إنهما مفهومان متطابقان في الفكرة وفي تجسدها الغني، ويضاف إلى هذه الحقيقة أن هذه الصورة البهية ليس لها سوابق في آداب العصور الوسطى المسيحية. وها هي فقرات دانتي المشابهة لفقرات ابن عربي :

نموذج ثان من النصوص العربية وما يقابلها في الكوميديا

4/ بين رسالة الغفران والكوميديا الالهية :

أ/ رسالة الغفران : كتاب أو رسالة الغفران قد أملاها أبو العلاء في المعرّة حوالي سنة 424هـ، وهي تأخذ صورة رسالة إخوانيّة من الرّسائل الطّوال التّي تجري مجرى الكتب المصنّفة، لكنّها تستهلّ بمقدّمة غير مألوفة، يستطرد فيها أبو العلاء في رحلة خياليّة في العالم الآخر، ويقود إليها ابن القارح، ويوجّه فيها خطاه بين الجنّة والجحيم، ويلقّنه ما يقول ويفعل. وقد نالت الغفران شهرة كبيرة، وعدّت رائدة، ومعلما في درب النّثر العربي، «وحسبنا أن نقرّر أنّ هذه الرّسالة هي أوّل قصّة خياليّة عند العرب»[54]،وقد رَفَدَ أبو العلاء المعرّي رسالته بروافد عدّة منها: «الأساطير العربيّة عن الذّين استهواهم الجنّ، وأساطير العرب عن الغيلان [55] وحكاياتهم على ألسن الحيوان، والقرآن الكريم، وقصص الإسراء والمعراج، ومجموعة الأخبار الحديثيّة التّي تدور حول الجنّة والنّار، والقصص المترجمة مثل كليلة ودمنة، وأسمار الجهشياريّ، ورسائل الجاحظ التّي لعلّها أمدّته بعنصر السّخرية اللاّذعة.

وهذه الرّسالة طبّقت الأفاق شهرةً حتّى قيل إنّها كانت مورداً لأعمالٍ عظيمة لاحقة على رأسها الكوميديا الإلهيّة لدانتي، وفي ذلك يقول شوقي ضيف: «لم يصنع أبو العلاء للعرب كوميديا إلهيّة فحسب بل أثّر بها أيضا تأثيرا عميقا في الآداب العالميّة» [56]. ويقول محمّد غنيمي هلال: «ولا شكّ أنّ رسالة الكوميديا تشبه رسالة الغفران في نوع الرّحلة وأقسامها وكثير من مواقفها» [57].

ب/ الكوميديا الالهية:

الكوميديا الإلهيّة للإيطالي دانتي اليجيري، من تصانيف الأدب المسيحي في القرون الوسطى. «وكان دانته قد سمّاها الكوميديا فحسب، ثمّ أضيف وصف (الإلهيّة) بعده في طبعة 1555م. ويرجّح أنّ الشاعر بدأ في نظمها في حوالي عام 1307م، واستمرّ في نظمها

سنين كثيرة يصعب تحديدها» [58].ويبدو أنّ دانتي أسماها الكوميديا بمعنى السّخرية، وهي السّخرية من سخافة النّظرة التّعصبيّة المغلقة التّي كانت تسود عقائد العصور الوسطى [59].
وتتكوّن هذه الملحمة الدّينيّة كما يسمّيها البعض من ثلاثة أجزاء [60]: الجحيم، والمطهر، والجنّة الأرضيّة والسّماويّة، وكلّ جزء مكوّن من ثلاثةٍ وثلاثين نشيدا –نسبة لعمر المسيح – مع مقدّمة في نشيدٍ واحد، فالملحمة إذن مكوّنة من مائة نشيد. وكلّ بيتٍ في هذا النّشيد يتكوّن من أحد عشر مقطعا، وتسير أبياتها الثّلاثة على شكل وحدات وموجات مترابطة متتابعة، الواحدة في إثر الأخرى، أما وموضوع الملحمة هو رحلة إلى الجحيم والمطهر والفردوس، وهو تصوير رمزي لسعي الإنسان إلى خالقه، ورجوعه إليه، وظفره بالتّوبة والمغفرة والخلاص.

ج/ إقتباس دانتي من ابي العلاء :

وقد انتصر الكثير من الباحثين العرب لفرضيّة الجذور الإسلاميّة لملحمة دانتي، ومنهم عفاف بيضون في كتابها (بين المعرّي ودانتي)، التّي قالت بتأثّر دانتي برسالة الغفران، وعزت طريقة ذلك التّأثر إلى [61]:
أوّلا: أنّ عدد المعلّمين الذّين كانوا يدرّسون اللّغة العربيّة، ويترجمون منها إلى اللاّتينيّة كان كثيرا في المدارس الإيطاليّة.
ثانيا: أنّ معلّم دانتي كان قد أرسل سفيرا في بلاطٍ ألفونسو العاشر، وقد درس اللّغة العربيّة هناك، وعندما رجع إلى إيطاليا ألّف كتابا تكلّم فيه عن النّبيّ العربيّ.
ويبيّن عمر فرّوخ رأيه في مسألة العلاقة بين دانتي والمصادر العربيّة، فيتأرجح بين موقفين أوّلهما: أنّ دانتي متأثّر برسالة الغفران، وثانيهما تأثّره بقصّة المعراج بأسلوب تميّز بالطّابع الإنشائيّ. ثمّ يقول: «يقترب دانتي من لزوميّات المعرّي، ولكنّه اهتمّ بكتابه المشهور رسالة الغفران، وبنى عليه ملحمته المشهورة (الكوميديا الإلهيّة)» [62]، وذلك من دون أن يثبت الصّلة التّاريخيّة بين المعرّي ودانتي، ثمّ يقول في موضع آخر: «رسالة الغفران تنتزع من دانتي فضل السّبق إلى موضوعه» [63].
وأمّا جلالٌ مظهر في كتابه (مآثر العرب على الحضارة الأوروبيّة)[64] فقد ذهب إلى ما ذهب إليه بلاثيوس من تأثّر دانتي بالمصادر العربيّة الإسلاميّة، أمّا لويس عوض فهو يطرح في كتابه (على هامش الغفران) السّؤال التّالي: «هل اعتمد دانتي في الكوميديا الإلهيّة على ما تعلّمه من قصّة المعراج وحدها، أو أنّه كان على علم أيضا برسالة الغفران» ؟ [65]، وهو مقتنعٌ تماما بأنّ دانتي قد تأثّر بقصّة المعراج أوّلا، ثمّ يرّجح أنّ رسالة الغفران للمعرّي كانت في متناول يديّ دانتي، وقد قرأها عن ترجمة لاتينيّة ضائعة، ويعزو ترجيحه هذا إلى «أنّ أوجه الشّبه بينها وبين الكوميديا الإلهيّة أوضح ما يمكن أن ينسب إلى محض الصّدفة أو توارد الخواطر بين الشّعراء» [66].

د/المستشرقون ورأيهم في الكوميديا الالهية :

وفي إزاء كل ما ذكر من آراءٍ تدعم نظريّة تأثّر الكوميديا الإلهيّة بالمصادرِ الشّرقيّةِ الإسلاميّة، لا نعدم أصواتا تستنكر هذا التّأثر، وترفض هذه النّظريّة جملة وتفصيلا.

ومن الذّين رفضوا هذه النّظريّة المستشرق الإيطاليّ غابرييلي Gabrieli، ومازوني Mazzoni، وراجنا Rajna. ففي حين يقبل كلٌّ منهم فكرة وجود بعض التّشابه بين النّصوص الإسلاميّة والكوميديا الإلهيّة، فإنّهم يرفضون كلّ الرّفض أن يكون ذلك الشّبه مردّه اطّلاع دانتي على الثّقافة الإسلاميّة، وتأثّره بها، وفي الوقت نفسه يخفقون في وضع نظريّةٍ بديلة قادرة على تفسير هذه التّشابهات[67].

كما «أنّ أصحاب هذا الرّأي يضعون أنفسهم في موقفٍ أبعد ما يكون عن إمكانيّة التّبرير، حينما يقبلون بتأثيرات الكتاب المقدّس والمصادر الكلاسيكيّة في الكوميديا الإلهيّة، ولا يرون فيها عناصر تمسّ قدرة الخلق والإبداع عند دانتي، في حين يرون أن تقليده المصادر الإسلاميّة بطريقة فنيّة فيها حريّة، ينتقص من قدراته الإبداعيّة» [68].

هـ/ بعض أوجه التّشابه المتطابق بين الغفران والكوميديا الإلهيّة:

نستطيع أن نلمح صورا من التّشابه إلى درجة التّطابق بين الكوميديا والغفران، نذكر منها على سبيل الذّكر لا الحصر:

أولا : من قبيل هذا النّوع من التّشابه لقاء ابن القارح بآدم عليه السّلام في الجنّة، حيث نرى أنّ موضوع الحديث الرّئيسيّ بينهما هو اللّغة الفطريّة الأولى التّي كان يتحدّث بها أبو البشر، فيقول آدم: «إنّما كنت أتكلّم بالعربيّة وأنا في الجنّة، فلمّا هبطت إلى الأرض نقل لساني إلى السّريانيّة فلم أنطق بغيرها إلى أن هلكت. فلمّا ردّني اللّه سبحانه إلى الجنّة عادت عليّ العربيّة» [69].

كذلك يلتقي دانتي في السّماء الثّامنة بآدم، حيث يكون موضوع الحوار الرّئيسيّ بينهما هو أيضا اللّغة التّي كان يتحدّث بها أبو البشر خلال إقامته في جنّة الأرض [70]. هذا مع اختلاف اللّغات التّي ذكرها المعرّي بطبيعة الحال.

ثانيا : وعندما يعود ابن القارح من الجحيم تلقاه الحوريّة المكلّفة بخدمته، فتلومه برقّة على تأخّره، وتصحبه في نزهةٍ في حدائق الجنان. وهذا نفس ما تفعله الحسناء (ماتيلدى) مع دانتي حيث تلقاه باسمة عاتبة عند دخوله غابة الفردوس الأرضيّ، وتجيب على أسئلته بلطفٍ ومهارة، ويمضي في نزهته معها حتّى تقع عيناه على كوكبةٍ من الحسان اللاّتي يحطن بحبيبته (بياتريس) وهي تهبط من السّماء للقائه، كما وقعت عينا ابن القارح من قبله على كوكبةٍ مماثلةٍ من الحوريّات وهنّ يحطنَ بحبيبة امرئ القيس التّي خلّد ذكرها في شعره [71].

شكلت الكوميديا الالهية عمادة ادب النهضة الاوروبي رغم ان دانتي اعتمد في

ذلـك علـى التـراث الاسـلامي فـي محلمتـه، ما يعطـي الاشـارة الواضحة علـى تأثر الأدب الغربـي بالتـراث الاسـلامي وفـي نفـس الوقـت ظهـر حـرص المستشـرقين علـى نكران أصول الكوميديا الاسلامي وعدم تقبل الأراء والحجج التي تقول بذلك.

خاتمة:

إعتبر ابن ابي شنب رائد الحركة العلمية في القرن العشرين، حيث ترك ارثا غنيا من التصانيف سواء المحققة منها وحتى من انتاجه الخاص، اضافة الى كونه علامة متضلعا في فنون الأدب شـكل الرجل قوة دفاع على التراث الاسـلامي من هجمات الاستشـراق والمستشـرقين، ويمكـن مـن خـلال هـذه الورقـة العلميـة أن نخـرج ببعـض النتائـج والتي نسردها كالأتي :

1/ عمـد المستشـرقون إلـى محاولة تأويل التراث الاسـلامي وتحريفـه وهذا من خلفية دينية مبنية على عدم الاعتراف بالآخر وتراثه كونه صدر العلم والمعرفة للنهضة العلمية في أوربا.

2/ اسـتطاع التـراث الأدبـي التأثيـر في الانتـاج المعرفي العلمي في أدبـاء وعلماء أوربا وهذا ما لمسناه في تأثر دانتي في كوميديته بأبي العلاء المعري في رسالة الغفران .

3/ نشطت حركة الترجمة التي مست مختلف العلوم والفنون الإسلامية للغات اللاتينية خاصة بعد سقوط كبرى الحواضر الاسـلامية في الاندلس كطليلطة مما سمح بتسرب تلك العلوم والانتاج المعرفي لأوربا وجعله قاعدة ينطلق عليها الفكر الغربي لبناء معارفه الجديدة مثلما ترجم كتاب معرج محمد ورسالة الغفران والتراث الصوفي .

4/ ظهور فئة من المستشرقين المنصفين الذين أثبتوا أن التراث الاسلامي ساهم في بنـاء العقـل الأوربـي كأمثال آسـين بلاثيوس وبرهنته على اصول الكوميديا الاسـلامي، وبذلك أنصف العلم والمعرفة الانسانية .

5/ مساهمة بن شنب في الدفاع التراث الاسلامي بتحقيقاته ومؤلفاته ونشره للمقالات التي برهن فيها أصول الكوميديا الالهية لدانتي على انها اسلامية .

6/ كانـت نظريـة بلاثيـوس صادمـة للفكـر الغربـي الأوربي كونها برهنـت على أن التراث الاسلامي ساهم في بلورة الانتاج العلمي الغربي خاصة في عصر النهضة الاوربية والامر الذي رفضه المستشـرقون المتحاملون على الاسـلام رغم دحض كل الآراء التي تقول عكس ذلك .

7/ سـاهم بـن شـنب فـي دعم المكتبة الاسـلامية بنفائـس الكتب التاريخيـة والادبية وهذا بتحقيقاته وتعليقاته التي كانت قاعدة يرجع اليها الكثير من المحققين اللاحقين في مختلف تحقيقاتهم .

لازال ابن ابي شنب الشخصية الجزائرية التي ساهمت بمعارفهم في بناء الهوية الوطنية والاسـلامية، والتـي تحتـاج منـا البحث في شـخصها وتبيـان الجوانب المخفيـة منها قصد اعطاء الرجل مكانته المرموقة التي يستحقها كأول جزائري حصل على الدكتوراه .

الهوامش:

1/ محمد عابد الجابري، التراث ومشكلة المنهج، دار الخلدونية للنشر، بيروت لبنان، 1992م،ص 73

2/ علي ابراهيم النملة، اسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الاسلامي، مكتبة فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1417ه/1996م، ط01، ص 17و ص 18

3/ عبد الوهاب أبو النور، مقترحات لجمع التراث، مجلة الثقافة العربية، عدد04،1976م،ص 196

4/ عبد الستار الحلوجي، نحو خطة عربي لتجميع تراثنا المخطوط، مجلة المورد، ج05، عدد01، 1396ه 1976م، ص 133،ص 139

5/ محمد كرد علي، أثر المستعربين من علماء المشرقيات على الحضارة العربية، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ج07، 1927،ص 455

6/ محمود حمدي زقوق، في مواجهة الاستشراق، مجلة علم المعاصر، ج07، عدد65و 66،جمادى الآخرة 1413ه/أوت 1992م، ص11و ص 40

7/ أحمد مداس، مفهوم التأويل عند المحدثين، مجلة الانسان والمجتمع، جامعة بسكرة، الجزائر، جانفي 2009،ص01

8/ عبد الفتاح فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة، المعارف للنشر، القاهرة، 1985م،ص 45

9/ الجابري، التراث ومشكلة المنهج،مرجع سابق، ص 80

10/ زكرياء ابراهيم الزميلي، منهج المستشرقين التأويلي في تفسير النص القرآني، مؤتمر الاسلام والتحديات المعاصرة، الجامعة الاسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2007/04م، ص50

11/ فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، نقد ومطاعن، 1989م، عمان، ط02،ص18

12/ مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والاسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والاعلام، ط01، 1985م، ص04

13/ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1418ه/1998م،ط01، ج01،ص 06

14/ فضل عباس، قضايا قرآنية، مرجع سابق،ص 183

15/ علي بن ابراهيم النملة، مصادر المعلومات للاستشراق والمستشرقون، مكتبة الملك فهد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1414ه/1993م، ص 12

16/ عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، دار الوفاء، المنصورة، مصر، 1413ه/

1992م، ط03،ص 28

17/ قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403ه/1983م، ط01،ص 73

18/ محمود حمدي زقزوق، الاستشراق، دار المعارف، مصر، دت، ص66

19/ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، 1998م،ط01، ج08،ص 169

20/ الحسين بن محمد الورثلاني، رحلة الورثلاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1428م/2008م، ط01، ص51،ص53

21/ محمد بن ابي شنب، ص32

22/ ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ص 59

23/ علي بن ابي زرع الفاسي، الذخيرة السنية، دار المنصور، الرباط، المغرب، 1392ه/1972م، ص 06و، ص07

24/ تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق،ج02،ص355

25/ محمد بن شنب، المصدر نفسه، ص 45

26/ ابن مريم، البستان في ذكر الاولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق بن ابي شنب، المكتبة الثعالبية، 1226ه/1908م، ص 04

27/ المصدر نفسه، ص11،

28/ المصدر السابق، ص03

29/ البستان، ابن مريم، ص03و ص05

30/ الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق، بيروت، لبنان، 1979م، ط02،ص 34

31/ المصدر نفسه، المقدمة

32/ المصدر السابق، ص50و ص 51

33/ عنوان الدراية، المصدر السابق، ص 02

34/ المصدر نفسه، ص35

35/ المصدر السابق،ص 36

36/ ابن السكيت، ديوان عروة ابن الورد العبسي، اعتناء ابن شنب، طبع بمطبعة جول كربونل، 1926م، ص 73

37/ المصدر نفسه، ص 73

38/ المصدر السابق، ص72

39/ محمد ابن ابي شنب، ص35

40/ ديوان ابن الورد، المقدمة

41/ حنان المالكي، الموسوعة العربية، اللغات والاداب، دمشق، مج 04،ص 427

42/ ابن ابي شنب، الاصول الاسلامية للكوميديا الالهية، المجلة الافريقية، عدد60، 1919م،الجزائر، مطبعة كرواس توماس، لينخشتاين، مجلد 60،ص 483
43/ المصدر نفسه، ص484
44/جمال الدين الشيال، التاريخ الاسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوربي في عصر النهضة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1995م،ص 57
45/ جلال مظهر، حضارة الاسلام وأثرها في الشرقي العالمي، مكتبة الخانجي، القاهرة،1978م،ص 154
46/ محمد عبد المنعم، خفاجي، دراسات في الادب المقارن، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1990م،ص 58
47/ ديلاساوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة تمام حسن، وزارة الثقافة، مصر، 1988م،ص 45
48/ حكمة علي الأوسي، التأثير العربي في الشعر الاسباني، مجلة كلية الأداب،بغداد، عدد29،1981 م، ص87
49/ علي الأوسي، جوانب من التأثير العربي في اللغة العربية الاسبانية، مجلة كلية الأداب، بغداد، عدد26، 32، 1979 م، ص 60
50/ صلاح فاضل، تأثير الثقافة الاسلامية في الكوميديا الالهية لدانتي، دار المعارف،القاهرة، 1980م، ط01،ص 85
51/ علي الأوسي،مرجع سابق، ص 58
52/ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420ه/1999م، ط01، ج03، ص 41، ص42، ص43،ص44، ص45،ص46، ص47، ص48.
53/دانتي اليغيري، الكوميديا الالهية، ترجمة حنا عبود، وزارة الثقافة والاعلام، دمشق، 2002م، ط01،ص 54،ص 56،ص57،ص58،ص45،ص65،ص60
54/ طه حسين، تجديد ذكرى ابي العلاء المعري، دار الرسالة، القاهرة، ص224
55/ الغول اسم لكل شيء من الجن والذي يتلون في ضروب الصور والثياب، والعرب تزعم أن الغول تتصور في احسن صورة، الجاحظ، الحيوان، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة البابي واولاده، القاهرة، 1938م، ط01،ج05،ص158،ص254
56/شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، القاهرة، 1965م، ط04،ص 276
57/ مجمد غنيمي هلال، الادب المقارن، مرجع سابق، ص230
58/ المرجع نفسه، ص 149
59/ دانتي، الكوميديا الالهية، مصدر سابق،ص 30
60/ محمد غنيمي، الادب المقارن، مرجع سابق، ص 147
61/ عبد المطلب صالح، دانتي ومصادره العربية والاسلامية، مرجع سابق،ص 45

62/ عمر فروخ، حكيم المعرة، دار الكشاف، بيروت، 1948م، ط01،ص 120،ص125
63/ المرجع نفسه
64/ جلال مظهر، مآثر العرب على الحضارة الأوروبية، مكتبة الانجلو امريكية، القاهرة، ط01،ص 54
65/لويس عوض، على هامش الغفران، دار الهلال، القاهرة، 1966م،ط01،ص 141
66/ المرجع نفسه
67/ حكمة علي الوسي، التاثير الاسلامي في الكوميديا، مرجع سابق، ص28
68/ المرجع نفسه
69/ رسالة الغفران، مرجع سابق،ص 361
70/ دانتي، الفردوس، ترجمة حسن عثمان، دار الحكمة، دمشق، البيت السادس والعشرون، بيت 76-91
71/ رسالة الغفران، مصدر سابق، ص 373

مفهوم الاستشراق، بحث في الأساس الابستيمي

الأساس الابستيمولوجي لمفهوم الاستشراق

أ. **نسيمة براق / جامعة سطيف**

مقدمة:

الاستشراق ظاهرة فكرية مترامية الأطراف، تتّسم بالشمول والتنوع لأنها تندرج ضمن مختلف المباحث المعرفية، كعلم الآثار،الأدب، الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، التاريخ، الإسلاميات ...وغيرها، ذلك لتباين المنطلقات الفكرية للباحث فيها وتعدد زوايا النظر إليها، والتي تحظى بالقبول أحيانا وبالرفض أحايين أخرى، بين ما تطرحه من جانب معرفي من جهة، ومن جانب إيديولوجي من جهة أخرى. ومن مهمة هذا البحث عرض وجهات النظر هذه، التي رافقت هذا المفهوم في تطوره اللغوي والدلالي.

المعنى اللغوي والاصطلاحي للاستشراق(Orientalisme)

كلمة «الاستشراق» من مادة «شرَق»، يقول ابن منظور في لسان العرب:«شَرَقَتِ الشمس طلعت، واسم الموضع المَشْرِق(...) وأشرق وجه فلان ولونه أي أسفر وأضاء وتلألأ حسنا»[1]، وكل المشتقات تقريبًا تدخل في معنى الإطلالة بدلالة النور الواضح أو من جهة شروق الشمس[2]. أما عن مصطلح (الاستشراق)، فلم يردْ له ذكر في مصنفات ومعاجم العرب القدامى كـ: «لسان العرب» لابن منظور أو «تاج العروس» للزبيدي، وإنما ورد اسم الفاعل منه في «المنجد في اللغة والأعلام»:«المسْتشْرِق: العالم باللغات والآداب والعلوم الشرقية، والاسم الاستشراق»[3]. كما ورد الفعل منه في معجم «متن اللغة» لصاحبه أحمد رضا بقوله:«استشرق: طلب علوم أهل الشرق ولغاتهم‹مولّدة عصريّة›، يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة»[4].

في المعنى الاصطلاحي اللغوي يندرج مصطلح (الاستشراق) ضمن الأسماء المزيدة بأربعة أحرف (الهمزة، السين، التاء والألف) على أصوله الثلاثة(شرَق)، وحروف الزيادة تجلب معها معانٍ جديدة لم تكن موجودة قبل مجيئها في الاسم، (السين والتاء) مزيدة للدلالة على الاتّخاذ أو الجَعل، وصيغة (استفعل) قياسية كما أقرّها مجمّع اللغة العربية بالقاهرة في الجلسة الثامنة لمؤتمر الدورة الواحدة والثلاثين سنة 1965م، أقرّ بقبول استعمالها في الاصطلاح العلمي والاستعمال الكتابي للدلالة على المعاني الآتية: الطلب، كاستغفرت الله: أي طلبت منه المغفرة، أو على النسبة لشيء آخر، استقبحت الظلم: أي نسبت القبح للظلم، الصيرورة، كاستحجر الطين: أي صار حجرا، ولوجدان الشيء

1) بن منظور، لسان لعرب، د ر لمعارف، لقاهرة، دط، دت، ص ص2244، 2245.

2) ينظر: لمرجع نفسه، ص ص–2245 2248.

3) كرم لبستاني، لأب ليسوعي بولس موترد، عادل أنبوبا، نطو ن نعمه، لمنجِد في للغة، د ر لمشرق، لمطبعة لكاثوليكية، بيروت- لبنان، ط7، 1920، ص384.

4) أحمد رضا، معجم متن للغة، موسوعة لغوية حديثة، لمجلد لثالث، د ر مكتبة لحياة، بيروت، 1959، ص 310.

متصفِا بالفعل، كاستوبأت الأرض: أي وجدتها وبيئة، والمطاوعة، كأرحته فاستراح[5]. ومن ثمّ يمكننا استخلاص مجموعة منٍ الدلالات تبعا لهذه الصيغة القياسية ومعانيها فنقول: استشرق، طلب علوم الشرق، وحددت اتجاهه في البحث فاستشرق، واتّخذ هذا اللقب لاهتمامه بالبحث في هذا المضمار، فهو مستشرق.

في التوظيف الاصطلاحي كما حدّده المفكرَ الناقد الفلسطيني الأمريكي الجنسية إدوارد سعيد (1935- 2003م) في كتابه الاستشراق هو:«التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية»[6]، وهذا يحيلنا على مفهوم الشرق لدى الغرب سنعالجه في المبحث اللاحق.

كما ربط ادوارد سعيد مصطلح الاستشراق بمجموعة من المعاني المكمِّلة لبعضها البعض هي:

أ- مبحث أكاديمي(...)لا يزال مستخدَما في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كلٌّ من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق»[7].

ب- أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى «الشرق»، وبين ما يسمى(في معظم الأحيان) «الغرب»[8]. فالشرق يكون نقطة الانطلاق في مختلف المباحث العلمية والأدبية والفنية، هذه الأخيرة التي يخرج فيها المصطلح من دلالته العلمية إلى الخيالية. وهي انطلاقة يحددِّها إدوارد بأواخر القرن الثامن عشر، وفق مجموعة تقاليد تحدد إطاره الفكري والثقافي العام، حيث يندر-على حد قوله- أن يخرج عنه حتى ذوو الأصالة من الأدباء والمفكرين. تلك التقاليد التي يرفضها ويدينها باعتبارها أرست الطابع العنصري والعداء الديني بين الشعوب، ولقد استعان إدوارد سعيد في كشف هِذه التقاليد بما طرحه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو عن(الخطاب) باعتباره حمّال أوجهٍ ودلالات ذات سياق منتظم ومتراكب.

ج- هو إذا:«أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه»[9].

وقد ورد في دليل الناقد قوله أن: «هذا المصطلح يشير في مدلوله الأساسي أو المتداول إلى الاهتمام العلمي أو الأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية تحديدا بما في ذلك الشرقين الأقصى والأدنى، بما يتضمنه ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة. ومن ناحية أخرى تشير العبارة إلى توجهات في الفنون الغربية سواء

5) ينظر: عباس حسن، لنحو لو في، مع ربطه بالأساليب لرفيعة، و لحياة للغوية لمتجدِّدة، لجزء لربع، د ر لمعارف، ط3 ص580 لهامش و لجزء لثاني ص ص -758 761 لهامش.

6) إدو رد سعيد، لاستشر ق، لمفاهيم لغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر و لتوزيع، لقاهرة، ط1، 2006، ص43.

7) لمرجع نفسه، ص44.

8) لمرجع نفسه، لصفحة نفسها.

9) لمرجع نفسه، لصفحة نفسها.

التشكيلي منها أو الأدبي «استلهم»الشرق بمقتضاها ووظّف فنيًّا»[10].

ويَصِم الباحث السعودي في الشأن الاستشراقي والتنصيري والعلاقات الفكرية والحضارية بين الشرق والغرب، علي بن إبراهيم النملة الاستشراق بـ (المفهوم القلِق) نظرا لضعف الموضوعية والتجرد في معالجته فيما طرحه الانتاج الفكري العربي[11]. يقدم مفهوما إجرائيا له مقتبسا إيّاه من كتاب(مستشرقون في علم الآثار) لمحمد الأسعد هو:«تصدّي علماء غير مسلمين- سواء أكانوا من الشرق أم من الغرب- لدراسة علوم المسلمين وحضارتهم ومعتقداتهم وآدابهم وتقاليد شعوبهم وعاداتهم وآثارهم، سواء أكانت هذه الشعوب تقطن شرق البحر الأبيض المتوسط أم الجانب الجنوبي منه. وسواء أكانت لغة هذه الشعوب العربية أم غير العربية، كالتركية والفارسية والأردية والبشتو وغيرها من اللغات التي تتحدث بها شعوب المسلمين، وكان لها فيها آثار علمية أخضعها المستشرقون للدراسة والتحليل»[12]. ويعتبر هذا التعريف-حسبه- أشمل من تعاريف سبقته، فالمعيار هو الكتابة عن الإسلام والمسلمين من قبل غير المسلمين وإن كانوا شرقيين غير مسلمين بحجة أن المعرفة أصبحت مبثوثة في كل نواحي العالم بما يطلق عليه حاليا (القرية الكونية)، ومن ثمَّ اهتمام الشرق الأقصى بدراسة علوم المسلمين وآدابهم وتقاليدهم، فتكون كتاباتهم موضع نظر وتفحص، ويتقارب من هذا المعنى تعريف عدنان بن محمد وزّان للاستشراق على أنه «مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة»[13]. هذا بالإضافة إلى مجموعة من المفاهيم يستخلصها عدد من الباحثين حول الاستشراق نذكر بعضها:

يعتبر محمد الدعمي الاستشراق الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي.

شوقي أبو خليل يراه جملة إسقاطات درس بها المستشرقون والمبشرون التراث العربي الإسلامي.

حمدي زقزوق يعتبره خلفية فكرية للصراع الحضاري.

عزيز العظمة ينظر إليه على أنه نمط من أنماط التصور الغربي للشرق.

عبد الرحمن خرشي يقول عنه أنه أقرب إلى الفن منه إلى العلم[14].

10) ميجان لرويلي، سعد لبازعي، دليل لناقد لأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيار ومصطلحا نقديا معاصر ، لمركز لثقافي لعربي، لد ر لبيضاء، لمغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص27.

11) ينظر: علي بن إبر هيم لنملة، كنه لاستشر ق: لمفهوم- لأهد ف- لارتباطات، موسوعة لدر سات لاستشر قية(1)، بيسان للنشر و لتوزيع و لإعلام، بيروت- لبنان، ط3، أكتوبر 2011، ص ص20، 25.

12) لمرجع نفسه، ص25.

13) لمرجع نفسه، ص27.

نقلا عن: عدنان بن محمد وزّ ن، لاستشر ق و لمستشرقون، وجهة نظر، مكة لمكرمة، ر بطة لعالم لإسلامي، 1404هـ/1984م، ص15، (سلسلة دعوة لحق، 24).

14) ينظر: عبد لرحمن خرشي، فلسفة لاستشر ق وأثرها في لصر ع لحضاري، د ر هومه للطباعة و لنشر، لجز ئر، ط2013، ص ص 16، 22.

سبب تباين وتعدُّد مفاهيمه يعود إلى طبيعتة الهلامية، فهو لا ينفكّ عن التطور والتبدُّل بتطور مراحل الإنسان الفكرية والحضارية، يتبعه في ذلك تطور في المصطلح، يحايث جانبين في النشأة، إيديولوجي ومعرفي. الأمر الذي ترتَّب عنه تعدد في النظرة إليه بين نظرة شزراء رافضة له ولكل ما ينتج عنه، ونظرة إعجاب وانبهار، وأخرى موضوعية متأمِّلة. ويشير ذات الباحث إلى ضرورة التمييز بين تاريخ الظاهرة الاستشراقية وتاريخ الاصطلاح، فهي أسبقٍ منه في الظهور، بينما لم يدرَج مصطلح الاستشراق إلا بعد أن بلغت تلك الدراسات حدّا من الأهمية والنضج.

الاستشراق من الطرح الإيديولوجي إلى البديل المعرفي

تقلَّب هذا المصطلح بين المعرفي والإيديولوجي تبعا لظروف النشأة وتداعيات الظاهرة، وحسب دراسات الباحثين فقد مر بأطوار ومراحل، يتحدث سعد البازعي عن أسباب النشأة والدوافع فيقول:«يعيد الدارسون البداية الرسمية للاستشراق إلى القرار الذي اتخذه مجمّع الكنائس في فيينا عام 1312م بإنشاء كراس للدراسات العربية والعبرية واليونانية والسريانية في جامعات أكسفورد وباريس وبولونيا وأفينون وسالامانكا. وكان ذلك نتيجة لهيمنة الحضارة العربية الإسلامية والحاجة إلى الإفادة منها من جهة، وإلى ما استشعره علماء المسيحية وقادتها السياسيون، من جهة أخرى، من ضرورة التعرف على ما لدى المسلمين لاحتواء التهديد الذي كانوا يمثلونه بالنسبة للعالم المسيحي»[15].

وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر، اهتم المستشرقون بنقل العلوم العربية والإسلامية إلى أوروبا من بعض المراكز التي شهدت فيها الحضارة العربية الإسلامية تقدما وثراء معرفيا مميزا، والتي كانت مجاورة لها كإسبانيا وصقلية، وفي العصور الموالية من القرن الخامس عشر حتى السادس عشر يلاحَظ تراجع نسبي في الاهتمام العلمي، وبالمقابل رافقه نمو لكتابات الرحّالة التي امتزج فيها الواقع بالخيال، كما ظهر في كتابات ماركوبولو(1254- 1324م)، وكان لتلك الرحلات أثر على نمو المخيال الشعبي الأوروبي إزاء الشرق تزامنيا مع سيطرة الدولة العثمانية على شرق وجنوب أوروبا من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. يعود للدراسات الاستشراقية طابعها العلمي في القرن السابع عشر تزامنا مع النهضة الأوروبية ومواجهة التهديد التركي. ثم تتحول هذه الدراسات إلى مهنة في الحياة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، همها جمع أكبر عدد من المعلومات حول الشرق وإن كانت مشوبة بالأخطاء، وما يسجله التاريخ تضخم في المؤلفات والمطبوعات، هذا التراكم المعرفي كان له أثر على التشكيل الثقافي الغربي علما وأدبا وفنونا ورؤية للعالم[16]. فازدهار الاستشراق جاء مواكبا للتوسع الاستعماري والإمبريالي الغربي، وقد وظف معظم المستشرقين

15) لمرجع نفسه، ص ص 27، 28.

16) ينظر: ميجان لرويلي، سعد لبازعي، دليل لناقد لأدبي، مرجع سابق، ص ص -28 30.

علمهم بالشرق لخدمة المصالح السياسية لبلدانهم على نحو معلن أحيانا وخفيا أحيانا أخرى، حتى لا يكاد يلقى هذا الخطاب في جانبه العلمي من الحظوة والاهتمام ما لقيه في جانبه الأول-على حد قول علي بن إبراهيم النملة- فقد تعرض أصحابه للمضايقة في عدم دعوتهم للمؤتمرات والندوات، وعدم نشر أبحاثهم في الدوريات الاستشراقية، وعدم إتاحة الفرصة لهم للعمل في المراكز ومدارس الدراسات العربية والإسلامية والشرقية[17].

نتيجة لتظافر أسباب عِدَّة منها ما هو علمي ومنها ما يستبطن رغبات ذاتية، تعددت التسميات والاصطلاحات لهذا النوع من الدراسات تماشيا مع تطور النظر إليها وكذا دوافعها وأهدافها وردات الفعل نحوها وفئات المستشرقين فيها، حيث يشير ادوارد سعيد إلى أن «المتخصصين يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق لسببين، الأول أنه يتّسم بقدر أكبر مما ينبغي من الغموض والتعميم، والثاني أن من ظلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين»[18].

يقترب من هذا المصطلح أيضا ما يطلق عليه بـ الاستعراب Arabisme للدلالة على الاهتمام بالعرب قبل الإسلام وحضارتهم وثقافتهم وآدابهم وتقاليدهم وعاداتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم، على أن المستعرب-حسب علي بن إبراهيم النملة- يخرج من الاستعراب ليدخل في دائرة الاستشراقَ إذا تناول حياة العرب أثناء بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وبعدها، كما أطلق المصطلح(الاستشراق) على الباحث بنِيَّة الحكم على أمور تتعلق بالإسلام كالتشكيك في رواية أشعار العرب وبعدها رواية الأحاديث بعد الإسلام كما يتّضح في قول المناهضين للإسلام والمسيحيين منهم حاليا، وينفي أن يكون الاستعراب فرعا من فروع الاستشراق كما يريده أحمد سمايلوفتش. هذا ويشير الباحث إلى أن المستشرقين الإسبان يفضلون أن يدعوا بالمستعربين، باعتبارهم يبحثون في حقبة كان المسلمون فيها يحكمون الأندلس خصوصا وإسبانيا عموما، وبما أنهم يبحثون في تاريخ بلادهم فهم ليسوا مستشرقين، ويتفرقون عن المستشرقين الإسبان الذين يهتمون بالشرق عامة وقضايا الشرق الأقصى خاصة[19]. وورد في مقال آخرالاستعراب الروسي الذي درس الشرق العربي المسلم وقدّم إسهاماته على نحو مختلف عما قدمته المباحث الاستشراقية الأخرى حسب الكاتبة فاطمة عبد الفتاح، ولم يَصدر في موقفه عن رأي متعصبٍ[20].

هكذا صار بعض المستشرقين يبحث عن اصطلاح جديد بسبب نظرة مفكري

17) ينظر: علي بن إبر هيم لنملة، كنه لاستشر ق: لمفهوم- لأهد ف- لارتباطات، مرجع سابق، ص104.

18) إدو رد سعيد، لاستشر ق، لمفاهيم لغربية للشرق، مرجع سابق، ص44.

19) ينظر: علي بن إبر هيم لنملة، كنه لاستشر ق، مرجع سابق، ص ص-35 37.

20) ينظر: عبد لرحمن خرشي، فلسفة لاستشر ق وأثرها في لصر ع لحضاري، مرجع سابق، ص22.

المسلمين للاستشراق وتصديهم بالنقد لكل ما أفرزته تلك الدراسات، وهذا أحد المستشرقين جاك بيرك يفضل لقب عالم الاجتماع الإسلامي على لقب المستشرق[21]، وقد بدأ يتردد في أوساط المهتمين بالمسلمين وعلومهم ما يطلق عليه بعلم الإسلاميات وعلماء الإسلاميات[22]. ويحيلنا الباحث على التوجه الجديد للاستشراق الذي غلب عليه الاهتمام بالحاضر الإسلامي بما يشهده من تحولات يمكن أن نطلق عليه الصحوة أو الإحيائية الإسلامية وهو ما اصطلح عليه غير المسلمين من شرقيين وغربيين ومستشرقين ومفكرين سياسيين بـ الأصولية بمفهومها الغربي السلبي الدال على عددٍ من الجماعات المتطرفة العسكرية لا بمعناها الإيجابي الذي يفيد التوجه نحو التديُّن، بالرجوع إلى أصل الدين من الكتاب والسنة، ونبذ الشرك والبدع والخرافة والشعوذة. وقد تخضع دراسة الإحيائيَّة من قبل المستشرِق للتوجه الإقليمي، بقصْرها على إقليم واحد ثم يعمِّمها على الكل فتكون دراسته ضيِّقة عن الإسلام، وقد تخضع للتوجه الحزبي أو التنظيمي لفئة من المسلمين كوَّنت تنظيما إسلاميا قوي الدلالة، لكنها لا تتماشى بالضرورة في أفكارها مع معطيات هذا المدلول القوي فقد تسيىء إليه وإلى الإسلام. ومما يلاحظ في هذه التوجهات الجديدة كثرة الاصطلاحات، الإسلام السياسي، الإسلاموية، الإسلامفوبيا، ...وغيرها، وتداخل في المفاهيم وتوظيف غير واع لها[23].

ومن تفرعات الاستشراق وتشعبات الاستعراب نحَتَ محمد الدعًمي مصطلح الاستعراق Iraquisme/Mesopotamianisme للدلالة على الاهتمام بالعراقيات والرافدينيات، أو بالموضوعات العراقية ماضيا وحاضرا، وهو حسبه تفرع من نظام علمي وثقافي تراكمي يمتد إلى العصر الوسيط ليزدهر حاضرا في ظل اهتمام الغرب بإنسان العراق وأرضه ومجتمعه وثرواته، فهو استعراق عبر الاستعراب[24].

يأتي حسن حنفي من خلال كتابة(مقدمة في علم الاستغراب) في إطار دراسته للفكر العربي إلى اقتراح مصطلح الاستغراب occiedentalismeبالضدية مع الاستشراق فهو«الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق-الاستشراق المقلوب- فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا(الشرق) من خلال الآخر(الغرب)، يهدف علم الاستغراب إذن إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والقضاء على مركَّب العَظمَة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلما»[25].

21) ينظر: عبد لرحمن خرشي، فلسفة لاستشر ق وأثرها في لصر ع لحضاري، مرجع سابق، ص115.

22) ينظر: علي بن إبر هيم لنملة، كنه لاستشر ق، مرجع سابق، ص39.

23) ينظر: علي بن إبر هيم لنملة، كنه لاستشر ق، مرجع سابق، ص ص -197 206.

24) ينظر: محمد لدعمي، لاستشر ق، لاستجابة لثقافية لغربية للتاريخ لعربي لإسلامي، مركز در سات لوجدة لعربية، بيروت- لبنان، ط2، 2008، ص215.

25) حسن حنفي، مقدمة في علم لاستغر ب، مطبعة لد ر لفنية، لقاهرة، 1991، ص29.

إنَّ محاولة الهروب من المصطلح بالبحث عن بديل آخر سواء بهدف المضِيِّ في هذه الدراسات بموضوعية واطمئنان بعيدا عن الرفض، خاصة إذا كانوا قد استهلكوا فيها سنوات من البحث والتمحيص، أو لغرض إيديولوجي يستبطن نوايا استعمارية لدى مختلف المفكرين يعتبره علي بن إبراهيم النملة اِلتِفافا حول المصطلح، غير أنه لا يكاد يتخلى عن تقاليده التي نشأ عليها منذ أكثر من سبعمائة سنة، الأمر الذي يدعونا إلى تتبع النسق المفاهيمي الذي يكون الحبل الناظم له والذي يحكم على حد قول إدوارد سعيد خطاب الاستشراق. في هذا المضمار يقدم الباحث المغربي سالم يفوت دراسة حفرية تتغيًّا تعرية هذا النسق المضمر ببيان أصول مفاهيمه، دراسة ابستمولوجية حفرية تنطلق من الأساس المعرفي له هذا ما يعاجه الطرح التالي:

تعالقات نسقه المفاهيمي

يعتبر سالم يفوت الاستشراق فرعا من فروع المعرفة وفنا من فنونها وقطاعا نظريا قائم الذات لا شأن له بباقي العلوم الإنسانية(التاريخ، الاجتماع، الأنثروبولوجيا النظرية)، ذلك لأنه يستند إلى مرجعية معرفية حكمت ابستيمي العصر الذي انبثق فيه. من منظور ابستمولوجي فوكوي يعالج الباحث الاستشراق كقضية ابستمولوجية، كأسلوب منهجي في معالجة بعض المسائل التاريخية والحضارية.

سيرًا على خطى إدوارد سعيد في اعتبار الاستشراق لونا من ألوان الخطاب بالغ الانتظام[26]، يدرس يفوت الاستشراق باعتباره «تشكيلة خطابية تاريخية برزت على أرضيتها من حيث هي تربة معرفية مواقف شتى تلتقي في الأساس النظري الواحد للثقافة التي أنتجته»[27]، فكل المفاهيم التي تستند إلى هذا الأساس لها علاقة بالاستشراق. وقبل التعريج على مجمل هذه المفاهيم لابد من الإشارة إلى مفهوم الخطاب كما عرضه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault(1926-1984م) وكان الانطلاقة النظرية المعرفية التي ارتكز عليها إدوارد سعيد في دراسته لنظام الخطاب،«خطاب Discours: مصطلح لساني، يتميز عن نص وكلام وكتابة وغيرها بشكله لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثرا أو شعرا، منطوقا أو مكتوبا، فرديا أو جماعيا، ذاتيا أو مؤسَّسيا، في حين أن المصطلحات الأخرى تقتصر على جانب واحد. وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسَّسية، فهو ليس ناتجا بالضرورة عن ذات فردية يعبِّر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما»[28]. فالخطاب الذي حدده فوكو بتعريفه هذا هو الخطاب الأدبي المشتمل على لغة المجاز التي يختلط الواقع فيها بالخيال، وتنفتح على لانهائية القراءة والتأويل، والمتمرس في اللغة العربية العالم بسياقاتها التداولية واصطلاحاتها وأساليبها هو وحده من يتمكن من

26) ينظر: إدو رد سعيد، لاستشر ق، مرجع سابق، ص46.

27) سالم يفوت، حفريات لاستشر ق، في نقد لعقل لاستشر قي، لمركز لثقافي لعربي، لمغرب، ط1، 1989، ص12.

28) ميشيل فوكو، نظام لخطاب، ترجمة محمد سبيلا، د ر لتنوير، بيروت- لبنان، ط2007، ص8 (لهامش).

سبر أغوارها والنفاذ إلى عمق معانيها، فهذا الخطاب له منطقه الداخلي الخاص به الذي يتحكم في إنتاج المعرفة، والتي تستمد مصداقيتها من القواعد التي تحكمها وليس من مطابقة تلك المعرفة للواقع. وحينما نقدم مثالا عن هذا الخطاب نتحدث عن«رواية الكاتب الأمريكي جون بارث بعنوان(الرحلة الأخيرة لشخص ما البحار1991م)، التي جمعت قدرا هائلا من المعلومات المتصلة بالشرق في قالب تمتزج فيه أجواء حكايات السندباد المغرقة في الخرافة بالأحداث السياسية التي عاشتها منطقة الشرق الأوسط في الآونة الأخيرة(...)في هذه الرواية يلتقي الجناح المعرفي العلمي من الاستشراق، القائم على البحث والتحقيق بالجانب الخيالي أو الفانتازي ليرفد أحدهما الآخر على نحو ليس جديدا بقدر ما هو مكثف وواسع النطاق»[29].

تهتم الابستمولوجيا بالبحث في تاريخ العلم والتنقيب عن أساسه المعرفي الذي نهض عليه، وكذا نقده من زاوية علمية، فهي الدراسة النقدية المحايثة للمعرفة العلمية لا تستغني عنها، من شأنها أن تنقد المفاهيم المغلوطة التي تتمركز في أي خطاب سواء المفاهيم المبدعة أو المؤرضنة التي يتم نقلها من حقل معرفي إلى آخر. فإذا كان الخطاب الاستشراقي وليد الثورة الجديدة التي عرفها التاريخ والتي حملت معها مفهوم التمحور والتمركز حول الذات égocentrismeبما تحمله من منظور حضاري وعرقي يهيمن على إنتاجها الفكري، فإن تفكيك آليات الهيمنة المركزية الأوروبية يستلزم هذا النوع من الدراسة.

إن خطاب الاستشراق لايعكس حقائق أو وقائع وإنما يصور تمثلات وألوانا من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة، يستمد الخطاب هذه الدلالة من اللحظة التاريخية التي انبثق فيها، فالاهتمام الأوروبي بالثقافات العربية كان لأغراض استعمارية تجارية، فبنيته تبعا لهذه الأغراض بنية أكاذيب وأساطير تخفي سلطة وإرادة قوة كما يعبر بها الفَيلسوف الألماني نيتشه، هَدفها طمس الواقع وإعادة إنتاجه على نحو مغاير، فالاستشراق«خطاب تحايثه سلطة وتتخفى فيه»[30]. ومن ثم له علاقة بمجموعة من المفاهيم هي:

مفهوم السلطة Pouvoir

مرادفة لكلمة قوة/قدرة، القدرة أو الملكة الطبيعية للفعل، وهي ملكة قانونية أو أخلاقية، حق القيام بشيء ما[31]. والسلطة في ملك يتبعها الغلبة والقهر، والسلطة استراتيجية أكثر مما هي ملكية، توظف شتى الوسائل والحيل والتقنيات المتاحة أمامها، تحتل موقع بنية عليا وتلعب دور منتج مباشر، وهي نقط مواجهة لا حصر لها، بؤر

29) ميجان لرويلي، سعد لبازعي، دليل لناقد لأدبي، مرجع سابق، ص31.

30) سالم يفوت، حفريات لاستشر ق، مرجع سابق، ص10.

31) ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند لفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشر ف أحمد عويد ت، منشور ت عويد ت، بيروت، باريس، ط2001،2، ص ص 1011، 1012.

عدم استقرار، صراعات، وانقلاب في علاقات القوى غير محدودة الموقع، تخترق القوى المغلوبة وتنتج الواقع والحقيقة مصطبغا برداء إيديولوجي[32].

آخر Autre

«أحد مفاهيم الفكر الأساسية ومن ثمَّ يمتنع تعريفه فهو نقيض الذات»[33]، والآخر في الفكر الغربي الشرق، العرب، الشعوب غير الأوروبية، الإسلام، وكل معرفة بالآخر تستند إلى منظومة قيم تحكم توجه الباحث في اختياره للمفاهيم والفرضيات والوقائع[34].

الشرق L'orient

حسب الفكر الاستشراقي هو الآخر المضاد للغرب مَوضَعٌ في صورة جامدة تفتقر إلى التطور ومسلوب الإرادة والفكر يجري تصوره على أنه المرجع الذي يحدد الغرب من خلاله هويته، فارتبط الغرب بالعلم، العقل، التنوير والتقنية، والذكورة بمفهوم الفحولة، وارتبط الشرق بالمقابل بالأسطورة، السحر والخرافة، الدين والروح، والظلام والأنوثة. بعدها انتقل المفهوم من الجغرافيا إلى دلالات أخرى، فحلت ثنائية الشمال/ الجنوب محل ثنائية الشرق/الغرب، ظهر التناقض بين الشمال والجنوب بسبب الحرب الأهلية في أمريكا، وبرزت روح جنوبية في مواجهة روح شمالية، فإذا اتسم الشمال بالبرودة، ومنها برودة الإنسان والعواطف، فإن الجنوب(إفريقيا وأمريكا اللاتينية) يتسم بالحرارة، وإذا كان الشمال يعتمد في حياته على الصناعة، فإن الطرف الثاني يعتمد على الزراعة الرعوية، وهكذا يكون الشمالي/العقلي في مقابل الجنوبي/الوجداني، وحضارة المشافهة لدى الشمالي في مقابل حضارة الكتابة لدى الجنوبي،...وقد شملت

المقارنة جميع المجالات.كل هوية كانت تتحدد قيمتها من خلال المواجهة مع الآخر، وتنظر إليه نظرة عدائية. هذه هي الصورة على مستوى المتخيَّل، التي يقدمها الاستشراق عن الشرق، الجنوب.كيان غريب[1] هلامي التكوين بالنظر إلى المستوى الجغرافي أو الثقافي، تكوينا يعكس متغيرات الثقافة الغربية، وإن ظلت له ثوابت أوأنماط تفكير وتخيل مستقرة. ومن أبرز هذه الثوابت أن الشرق نقيض الغرب سواء بالمعنى السلبي، وهو الغالب، أو الإيجابي، كما في تصور الشرق جنة أرضية للحلم عند الرومانطيقيين غالبا.

المركزية الأوروبية L'Egocentrisme européenne

لها جذور ماركسية النزعة، تستلهم نظرية ماركس وأنجلز حول فكرة التوازي بين تطور المجتمع وتطور الكائنات الحية، هيمن فيها تأويل تطوري للماركسية يوحد علم الاجتماع وعلوم الطبيعة. والتطورية الاجتماعية مفهوم ابتكره الغرب كذريعة لهيمنة أوروبا على باقي أقطار المعمورة غير الأوروبية، وتجسد رغبة الإنسان الأوروبي في القرن

32) ينظر: سالم يفوت، حفريات لاستشر ق، مرجع سابق، ص12.

33) أندريه لالاند، موسوعة لالاند لفلسفية، مرجع سابق، ص124.

34) ينظر: سالم يفوت، حفريات لاستشر ق، مرجع سابق، ص19.

الثامن عشر عصر الأنوار في ترتيب سائر الشعوب الأخرى في سلم التطور الذي يحتل هو هرمه، وكمحاولة للعثور على تبرير وتعليل علمي لتنوع الثقافات وتباينها وتفاوتها، وقد وجد صيغته الفلسفية في أفكار هيغل. استلهم نظرية التطور في البيولوجيا لدى داروين، والتي تقول أنه لاوجود لتفاوت في الخلق والنشأة والعِرق.

ويعدّ هربرت سبنسر H.Spencer هو من نقل التطورية من مستواها البيولوجي إلى المستوى الاجتماعي،

وقدّم الهرم الاجتماعي للتطور حيث يضع الجنس الأوروبي في القمة يليه الجنس الآسيوي وفي أسفل أو قاعدة الهرم الجنس الإفريقي. على أن ما يطعن في مصداقية هذا الترتيب ونزعته التطورية اتخاذه لمفهوم التطور الطبيعي كما أقرّه داروين كحجة في التنظير للتطورية الاجتماعية، ولا علاقة بين هذه الأخيرة والأولى، فهي أسبق منها في الظهور حسب الدراسة الحفرية التي قام بها سالم يفوت. كما أرسى مفهوم الحضارة باعتباره تراكما لرأس المال، في أعلاه تتربع الثقافة الأوروبية والغربية عامة، وفي أسفله الحضارات الأخرى التي عليها أن تجتاز مراحل التدرج التاريخي الحتمي من (المشاعية، الرق، الاقطاع، الرأسمالية، الاشتراكية)، ما يعني حتمية التطور الخطي ووحدة الحقب التاريخية.

مفهوم التقدم

يرتكز على رؤية العالم من خلال الذات، ومن خلال الحقل الثقافي للذات، والفكر الاستشراقي يعتبر أن التقدم الأوروبي غاية التاريخ وغائية التطور، حاضرا فعليا ممكنا في ضوئه يتم الحكم على الماضي وعلى الثقافات والحضارات الأخرى، وذلك بإضفاء السمة الغربية (الموضوعية) على التطور، فيكون الاحتكاك بالغرب مقياس ومعيار لتاريخية الثقافات الأخرى. كما يعتبر أن كل ما له مرتكز أو أصول غير مسيحية غربية، تكون معيقة عن التقدم بفعل الطبيعة العرق والدم.

مفهوم النمطية (النموذج)

يرتبط الاستشراق بفكرة النموذج الجاهز في اعتبار الحضارة الأوروبية وريثة الحضارة اليونانية التي هي أصل الحضارة الغربية.

مفهوم البرابرة

كل الشعوب غير الأوروبية، وغير المتحضرة التي لم تمر بمراحل التطور التي اجتازها الغرب.

مفهوم التزمت (التحجر الديني)

وهو ما يصطلح عليه أيضا بالتعصب، المقترن بالغزو والبطش وعدم التسامح، حيث يضيق معناه ليصبح مرادفا للإسلام.

التأريخ الأوروبي

في الفكر الاستشراقي يتم انتقاء التواريخ والأحداث الهامة اسنادا إلى مركزية أوروبية، كاختيار التحقيبات (عصر قديم، عصر وسيط، أزمنة حديثة ومعاصرة)، تاريخ كما يراه الغرب وحسب دلالاته لديه، ويحتكر أفضلية الأزمنة للتحقيب وفقها بطمس تواريخ لشعوب أخرى وإن كانت تسجل أحداثا هامة.

أما عن البديل المعرفي الذي يقترحه سالم يفوت فيتلخص في ضرورة نقد بعض المفاهيم كمفهوم التقدم والتطور، وعرض القوالب الفكرية الجاهزة على المحك ووضعها للسؤال، رفض فكرة تاريخ واحد شامل بؤرته الغرب ونبذ منهجية تاريخ الأفكار التي يهيمن عليها هاجس رصد التعاقب والتتالي والاتصال وتقصي الأصول.

لابد من الثورة على مفاهيم المركزية وإنقاذ تاريخ الأفكار، فتحليلها يكون في تفرد وانفصال وتبعثر يعجز كلّ أفق جاهز أن يحتويها، ويعطي لها حرية الانتشار بعيدا عن النسق الثقافي للهَوية، فتأتي موضوعية بعيدة عن النرجسية والمركز الواحد والانتساب له.

سالم يفوت لا يقترح استشراقا معكوسا، إذ أن الاستشراق المعكوس يَنِمُّ عن موقف قومي يرفض الآخر وينفيه ويرفض التعدد والاختلاف، وهذا يعني البقاء في مفهوم المركزية،هو إبداع لذات أخرى تتمركز حول الماضي وتبرره تبريرا لا تاريخي. وإنما يدعو إلى النقد المعرفي الموضوعي والاحتكام إلى سلطة المعرفة بدل تكريس معرفة-سلطة.

أما حسن حنفي فيرى أن مهمة علم الاستغراب هو القضاء على المركزية الأوروبية وبيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ داخل بيئته الحضارية الخاصة. ومهمة هذا العلم الجديد تكمن في رد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده ابان عنفوانه الاستعماري، ومهمته أيضا القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة.

ويدعو علي بن ابراهيم النملة إلى دراسة علم الاستغراب، ذلك لأن من دوافع دراسة الغرب بث روح السماحة والعدل والقسط في العلاقة مع الغرب.

قراءة في مفهوم الآخر لدى الاستشراق الأمريكي المعاصر من خلال كتابات معاهد ومراكز الأبحاث

أ. ابراهيم بن عمار / جامعة غليزان

مقدمة:

بانحصار الإمبراطورية البريطانية وبروز الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عالمية خاصة بعد الحرب العالمية الثانية دفعها إلى الإسراع في استلام دفة الدراسات الاستشراقية ومنافسة أوروبا في هذا المجال، غير أن قلة معرفة الباحثين الأميركيين بالشرق وخباياه أدّت إلى طرح فكرة (دراسات المناطق) بتشكيل وحداتٍ بحثية تضم مجموعات من الباحثين تتولى كل منها دراسة منطقةٍ معيّنة، وذلك انطلاقا من دافع أن الشرق لا يشكل كتلة ساكنة كما كان سائدا في السابق (الاستشراق التقليدي) وإنما هناك تغيرات جمة في الساحة الدولية -سياسية واجتماعية واقتصادية- تستوجب المواكبة.

وعلى إثر ذلك بدأت ملامح استشراق جديد أو ما يعرف عند بعض الباحثين بـ - ما بعد الاستشراق- نسبة لمرحلة ما بعد الحداثة في الظهور تتخذ شكل دراسات أكاديمية، ومراكز أبحاث، إلى جانب ما تنتجه وسائل الإعلام المختلفة، وهذا ما أسهم بشكل واضح في دعم صناعة القرار السياسي وتعبئة الجماهير، وبالتالي الانتقال من الاستشراق الديني الأيديولوجي إلى الاستشراق السياسي القومي، أي إخضاع الدراسات الاستشراقية للبعد السياسي وذلك بإعادة تفكيك صورة الإسلام والمسلمين عما كان عليه في الاستشراق التقليدي وإعادة تركيبه انطلاقا من البعد البراغماتي وبما يتفق ومصالح وقيم الحضارة الغربية عامة والأمريكية خاصة. إن الدور الذي تلعبه مراكز الأبحاث في صنع السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية، دفع المستشرقين الأمريكيين إلى تركيز نشاطاتهم البحثية من خلالها واعتمادها كمنابر لطرح أفكارهم وخطاباتهم.

تتناول هذه الورقة تحديد ملامح ومنطلقات الاستشراق الأمريكي المعاصر وتطرح طبيعة الصورة التي رسمها عن (الآخر) – خاصة العالم الإسلامي الذي هو محور دراستنا - وذلك من خلال التركيز على كتابات معاهد ومراكز الأبحاث وإبراز دورها في ذلك.

ومن خلال ما تقدم تطرح التساؤلات التالية:

✓ فيما تتمثل خصائص المدرسة الاستشراقية الأمريكية المعاصرة ؟ وما مكانة معاهد ومراكز الأبحاث في حركة ونشاط هذه المدرسة؟ والى أي مدى تسهم هذه المراكز في تحقيق أهداف هذه المدرسة؟

✓ ما مدى استقلالية النشاط الاستشراقي عن المشروع الامبريالي الأمريكي؟

✓ ما ملامح الصورة التي ترسمها هذه المراكز البحثية عن العرب والمسلمين من خلال كتابات باحثيها؟ وما مدى مصداقية البحوث المقدمة ؟ هل تمتاز بالطرح الموضعي والحياد أم التحيز والافتراض المسبق للنتائج؟

✓ كيف تأثر كتابات المستشرقين الأمريكيين في طبيعة العلاقة بين ثقافة الغرب (الأمريكي خاصة) مع ثقافات العالم (خاصة العالم العربي المسلم)؟ هل هي داعم للحوار والالتقاء أم للصراع والمواجهة؟

إن الإجابة عن التساؤلات آنفة الذكر تدفعنا لفحص وتحليل العناصر التالية:

أولا: تحديد السياق التاريخي والفكري للاستشراق الأمريكي المعاصر

ثانيا: معاهد ومراكز الأبحاث كوسيلة لتفعيل حركة الاستشراق الأمريكي المعاصر

ثالثا: صورة العالم العربي والإسلامي من خلال كتابات المستشرقين الأمريكيين

أولا: تحديد السياق التاريخي والفكري للاستشراق الأمريكي المعاصر

1/ نشأة وتطور الاستشراق الأمريكي:

يعتبر الاستشراق الأمريكي امتدادا واستمرارا للاستشراق الأوربي، وقد ورث مجمل تصوراته عن العالم العربي والإسلامي، وترجع أولى التفاتات أمريكا إلى الشرق إلى سنة 1810م عبر إرساليات التبشير التي تعد «الجمعية التبشيرية الأمريكية» أهم مؤسساتها، وقد اتسعت أعمال هذه الجمعية اتساعا هائلا حتى بلغت اللجان التي شكلتها من الوطنيين في مناطق التبشير (568 لجنة) اشترك فيها (73 ألف مواطن) ... وقد كانت هذه الجمعية تهتم بأمر التبشير في بلاد تركيا وسوريا وفلسطين، لأنها لا ترغب في ترك البلاد التي كانت مهبطا للتوراة تحت سيطرة الإسلام.[1] ويشير مازن مطبقاني إلى ذلك بقوله «كان المنصرون هم أول مجموعة ذات مصلحة وبخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين(...) وهكذا بدأت دراسات الشرق الأدنى من خلال مصالح المنصرين البروتستنت التي تضمنت إنشاء الجامعة الأمريكية في بيروت وجامعة أخرى بالاسم نفسه في القاهرة، وكلية روبرتز Robert collegeفي اسطنبول [2] .

إلا أن الاستشراق الأمريكي بدأ عمليا بعد الحرب العالمية الثانية، عندما وجدت أمريكا نفسها مضطرة لتحل محل بريطانيا في المشرق العربي، يشير مايلز كوبلاند Miles Copeland, Jr ضابط المخابرات الأمريكي إلى أن بريطانيا حينما قررت التخلي عن مركزها في الشرق الأوسط، طلبت من أمريكا أن تحل محلها[3]، ومنه كان لزاما

1محمد عزت إسماعيل لطهطاوي، لتبشير و لاستشر ق : أحقاد وحملات، لزهر ء للإعلام لعربي، ط-1 1991، ص196-197.

2 مازن مطبقاني،بحوث في لاستشر ق لمعاصر، ط1، 1999،ص26.
http//www.saaid.net/book/open.php ?cat=83& book=892

3 إبر هيم عبد لكريم، لاستشر ق وأبحاث لصر ع لدى إسر ئيل، د ر لجيل للنشر و لدر سات و لأبحاث لفلسطينية،

على الأمريكيين أن يتعلموا من الأوروبيين الذين كانوا يسيطرون على معظم أرجاء العالم الإسلامي كيف كانوا يحكمون سيطرتهم عليه[4]، وفي هذه المرحلة وجدت أمريكا رصيدها من معرفة الشرق الإسلامي ضئيلا جدا، فحاولت الحكومة الفيدرالية استدراك هذا العجز، حيث أصدر مجلس الشيوخ مرسوما عام 1958م باسم «مرسوم مجلس الدفاع القومي للتعليم» كان له أثر كبير في تشجيع الاهتمام بالدراسات العربيةٍ والإسلامية، وفي عام 1965م أصبحت اللغة العربية تدرس في خمسة عشر مركزا، أنشئت بأموال قدمتها الحكومة الفيدرالية، وتأسست عام 1959م «الرابطة الأمريكية لدراسة الشرق الأوسط. وفي عام 1964-1965م بلغ عدد الجامعات الأمريكية التي تقدم برامج دراسات عليا حول الشرق الأوسط أكثر من ثمان وعشرين جامعة، تحتوي برامجها على 850 مادة، ويصل عدد الأساتذة العاملين بها إلى أكثر من 300 أستاذ [5] .

لقد خططت الولايات المتحدة لدورها الاستعماري الجديد بعناية، ووظفت الاستشراق ورسمت لذلك ما أسمته «سياسة العلاقات الثقافية»، وقد أفصح مرتيمر جراف عن جانب هذه السياسة الثقافية قائلا: «إن العملية الهائلة لتجميع المطبوعات المتميزة في لغات الشرق الأدنى المهمة الصادرة منذ 1900م وحتى اليوم(1950م)، والنظر فيها وفحصها، إجراء-كما يعترف جراف- يتعلق بالأمن القومي الأمريكي، وهو من أجل فهم أمريكي أفضل للقوى التي تناوئ أو تنافس الفكرة الأمريكية، وأهم هذه القوى ... الإسلام[6] «.ومنذ ذلك الحين تمحور النشاط الاستشراقي الأمريكي حول السبل التي تتيح للولايات المتحدة بسط هيمنتها على المنطقة العربية والعالم الإسلامي، فأصبح كل ما يطلب إلى الاستشراق أن يؤديه، هو مساعدة المؤسسة الأمريكية على إنجاز تطلعاتها في الهيمنة على مقدرات الشرق، وضمان الحماية الكاملة لإسرائيل.

2/ خصائص الاستشراق الأمريكي:

لقد كان الاستشراق الأمريكي على اتصال وثيق بالاستشراق البريطاني، مما جعل خصائص الثاني تكاد تنتقل بكاملها إلى الأول، مع تفرد الاستشراق الأمريكي بمجموعة من الخصائص التي حددت طبيعته، ويمكن إجمال خصائص الاستشراق الأمريكي في النقط الآتية :

أ - استقطاب الطاقات البشرية لخدمة الأمن القومي عبر الاستشراق: استقدمت الجامعات الأمريكية كثيرا من المستشرقين الإنجليز لدعم الدراسات العربية والإسلامية لديها، وكان من هؤلاء هاملتون جب الذي استقدمته جامعة هارفارد ليؤسس قسم دراسات الشرق الأوسط، كما استقدمت جامعة كاليفورنيا المستشرق جوستاف

ط1،عمان 1993، ص 49.

4 مازن لمطبقاني، بحوث في لاستشر ق لمعاصر،مرجع سبق ذكره.

5 إبر هيم عبد لكريم، مرجع سبق ذكره، ص50.

6 محمد عبد لله لشرقاوي، لاستشر ق: در سة تحليلية تقويمية، كلية د ر لعلوم، جامعة لقاهرة،بدون طبعة،، ص11 .

فون جرونباوم، وقدمت دعوات لأساتذة زائرين كان من أبرزهم برنارد لويس[7].

إن أكثر ما يميز الاستشراق الأمريكي ... هو أنه لم يعد يتعين بدارسين غربيين وحسب، وإنما بجيش من الدارسين والمحللين العرب والمسلمين[8] تكاد تقتصر مهمتهم الكبرى على دعم التصورات المنتجة عن الإسلام والعرب[9]، نذكر منهم: فيليب حتي[10]، جورج حوراني، وشارل عيساوي، وجورج مقدسي، وفوزي متري نجار، وفضل الرحمن (الذي عرف بعداوته للمسلمين، وكان رئيسا لقسم الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو)، وعبد الله حمودي المغربي، وحسن مدرسي الإيراني[11] .

ب-استمرار الأهداف والأنشطة التنصيرية : تكاد معظم الدراسات العلمية التي أرخت للاستشراق تجمع على أنه نشأ في رحم الكنائس، وترعرع في أحضان الأديرة النصرانية، ولهذا يمكن القول مع بوسوورث Bosworth «إن تاريخ الاستشراق في مراحله الأولى هو تاريخ للصراع بين العالم النصراني الغربي في القرون الوسطى والشرق الإسلامي على الصعيدين الديني والإيديولوجي»[12].

وقد سبقت الإشارة إلى أن الاهتمام الأمريكي قد انصب منذ البداية على الحملات التبشيرية التي قذف بها إلى الشرق للتبشير بالمسيحية، مقتفيا آثار الاستشراق الأوروبي، حيث أسست البعثة العربية سنة1889م التي حدد هدفها بتنصير الجزيرة العربية انطلاقا من الساحل، واستمرت بالعمل حتى عام 1971م، كما عقد في ولاية كولورادو «مؤتمر أمريكا الشمالية لتنصير المسلمين» في 1978/10/15م حضره أكثر من150 مندوبا من طائفة المسيحيين البروتستانت يمثلون دولا وكنائس من جهات مختلفة [13] . ويؤكد شوقي أبو خليل أن هذه الجهود (التنصيرية) التي وضع الاستشراق جهوده بين أيديها، اعتمدت على الكذب والإفك أولا وأخيرا، (بإسقاطات) أدينوا بها ومازالوا يتمرغون في أوحالها[14].

ج - العناية الفائقة بالظاهرة الإسلامية :اعتبر ظهور الإسلام ومحاولة المسلمين نشر تعاليمه العالمية السمحى المنطلق الأساسي الذي اعتمده المستشرقون (النصارى)

---

7 رشيد بلحبيب، لاستشر ق لأمريكي.. طبيعته وخلفياته، مقالة منشورة في موقع مركز لمدينة لمنورة لدر سات وبحوث لاستشر ق. http://www.madinacenter.com.

8 و لجدير بالذكر أن معظم هؤلاء لباحثين ينتمون إلى لأقليات لدينية في لعالم لعربي إما نصارى أو يهود، بل هنالك لعديد من لباحثين ينتمون إلى فرق لبهائية و لقاديانية و لبابية و لدروز. نظر: محمد خليفة حسن، أزمة لاستشر ق لحديث و لمعاصر، نشر لإد رة لعامة للثقافة و لنشر بجامعة لإمام،ط2000،1،ص107-115.

9 فاضل لربيعي، ما بعد لاستشر ق- لغزو لأمريكي للعر ق وعودة لكولونياليات لبيضاء، مركز در سات لوحدة لعربية، 2007، ص 25-185)

10 مؤسس قسم در سات لشرق لأدنى بجامعة برنستون ورئيس هذ لقسم، وقد جاء إلى برنستون بتأثير من لرئيس ويلسون وصديقه بايارد دودج رئيس لجامعة لأمريكية في بيروت، وكذلك بتأثير جمعيات تنصيرية.

11 رشيد بلحبيب، مرجع سبق ذكره.

12 محمد عزت إسماعيل لطهطاوي، مرجع سبق ذكره، ص54 .

13 لمرجع نفسه، ص179 .

14 شوقي أبو خليل، لإسقاط في مناهج لمستشرقين و لمبشرين، د ر لفكر لمعاصر، بيروت، ط1، 1995، ص 7.

التقليديون والجدد للكتابة والتشويه لهذا الدين (الإسلام) على اعتباره ظاهرة تهدد وجودهم ومعتقداتهم، وفي ذلك يقول المستشرق ساذرن: «لقد كان الإسلام يمثل مشكلة بعيدة المدى بالنسبة للعالم النصراني في أوربا وأمريكا على حد سواء» [15]، وقد عبر ماكسيم رودنسون عن مثل هذا بقوله: «كان المسلمون خطرا على الغرب قبل أن يصبحوا مشكلة، كما كانوا في نفس الوقت عامل اهتزاز شديد في بناء الوحدة الروحية للغرب، وأنموذجا حضاريا يجتاز بتفوقه وبحركته الإبداعية، وقدرته الهائلة على الانفتاح والاستيعاب، إذ أنه، وفي مواجهة تقدم هذا النموذج عبّر مثقفوا الغرب عن شعور عام بالاندهاش أمام الإسلام، وبدا لهم وكأنه خطر على المسيحية»[16] .

كما يعتبر الإسلام في الحاضر عائقا حقيقيا في طريق بسط النفوذ، لذلك أولته الدوائر الحكومية والاستشراقية عناية خاصة، ونظرت إليه على أنه مزاحم قوي يجب اجتثاثه وتجفيف منابعه، وبدأت حربها الإسقاطية بتحويل مصطلحات الأصولية والتطرف والإرهاب- كما سيتم تبيانه لاحقا- بحمولتها المسيحية اليهودية إلى الحركات الإسلامية، عبر الماكينة المعرفية والإعلامية الأمريكية[17].

د- العناية بالدراسات الإقليمية :إن الأهمية الإستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط[18] وشمال إفريقيا وكذا تورط الولايات المتحدة الأمريكية بعمق متزايد في المنطقة مع تدشين الحرب الباردة، ضاعف قلق الساسة الأمريكيين الذين لم يكونوا يعرفوا الكثير عن المنطقة (تاريخها، ثقافتها، لغاتها...)، وفي هذه الأثناء وتلبية للاحتياجات السياسية بدأت تطرح فكرت «دراسة المناطق»، فبينما كان الحقل الاستشراقي التقليدي يميل إلى اعتبار الحضارات التي يدرسها ساكنة،وغير قادرة على التغير، فان الاستشراق الجديد يفترض أن تأسيس «دراسات المناطق» ينقل بؤرة البحث إلى ديناميكيات التغير السياسي والاجتماعي والاقتصادي في العالم المعاصر، بما يفضي إلى خبرة متعددة، ومفيدة في صناعة السياسة[19].

15 محمد حمدي زقزوق، لاستشر ق و لخلفية لفكرية للصر ع لحضاري، د ر لمعارف،ط2، لقاهرة، 1985، ص21.

16 مازن مطبقاني، لاستشر ق و لاتجاهات لفكرية في لتاريخ لإسلامي- در سة تطبيقية على كتابات برنارد لويس،، لرياض: مكتبة لملك فهد لوطنية، 1995م، ص31-32.

17 رشيد بلحبيب، مرجع سبق ذكره .

18 مصطلح لشرق لأوسط لذي صاغه لمؤرخ لأمريكي ألفرد ثاير ماهان، وكان ذلك عام 1902م، إلا نه أصبح شائعا وسائد بعد لحرب لعالمية لثانية، وتكشف تسمية هذ لإقليم بد هة عن منظور أوروبي لمركز، فهو متوسط وشرقي فقط من حيث علاقته بأوروبا لغربية.أنظر/ زكاري لوكمان، تاريخ لاستشر ق وسياساته- لصر ع على تفسير لشرق لأوسط، ترجمة شريف يونس، نشر د ر لشروق، ط1، 2007،ص172)، ويشير لدكتور أبو بكر باقادر إلى أن تكريس هذ لمصطلح وأمثاله عملية و عية تأتي ضمن أدو ت تفكيك و(تفتيت) لعالم لإسلامي، فلم يعد هنالك علم عربي، وإنما شرق أوسط فيه لعرب ويهود وأكر د وفرس وأتر ك وغيرهم، وهنالك شمال إفريقيا، وغيرها من لمصطلحات لباردة و لمحايدة، و لتي لا تحمل أي مضامين تاريخية أو عقائدية.

19زكاري لوكمان، تاريخ لاستشر ق وسياساته- لصر ع على تفسير لشرق لأوسط، ترجمة شريف يونس، نشر د ر لشروق، ط1، 2007، ص209.

و قد أصبح لهذه الدراسات أقسام خاصة بها في كثير من الجامعات الأمريكية.

هـ - التركيز على العلوم الاجتماعية /بدل الفيلولوجيا: تميز الاستشراق الأمريكي أيضا بالإفادة من العلوم المختلفة، كعلم الاجتماع و العلوم السياسية و علم الاقتصاد و الجغرافيا و علم الإنسان / الأنتروبولوجيا وغيرها ...وتوظيفها في دراسة شعوب العالم العربي والإسلامي. وهكذا فإن المستشرق لا يبدأ بإتقان أسرار لغة الشرق الاساسية والنصوص الكلاسيكية للحضارة الاسلامية، بل يبدأ متدربا في العلوم الاجتماعية وينطلق لتطبيق علمه على الشرق، وهذا بالتحديد هو الإسهام الأمريكي في تاريخ الاستشراق.

3/ الخلفية الصهيونية في الاستشراق الأمريكي المعاصر:

أولى المستشرقون المعاصرون في الولايات المتحدة عناية فائقة لدراسة الأوضاع القائمة في المنطقة العربية منذ قيام إسرائيل حتى الآن، وذلك لتلبية احتياجات وتطلعات السياسة الأمريكية في هذه المنطقة، كما احتل الاهتمام بإسرائيل مكانة خاصة في الاستشراق الأمريكي المعاصر، انطلاقا من أهمية الدور الوظيفي الذي تؤديه إسرائيل في تنفيذ الإستراتيجية الأمريكية، حيث انصبت غالبية نشاطات المستشرقين الأمريكيين على مجالات الأبحاث ذات البعد الصراعي باتجاه تعزيز مواقع إسرائيل على جبهة المواجهة مع العرب[20] . وأصبح هؤلاء المستشرقون، ممن يطلق عليهم عادة «خبراء شؤون الشرق الأوسط» يلجؤون إلى تقديم الخدمات المباشرة إلى صانعي القرار في التحالف الإسرائيلي الأمريكي، وتزويدهم بالمادة البحثية المناسبة .!

لقد وجد المستشرقون اليهود مناخا مناسبا للعمل ضمن الاستشراق الأمريكي، وذلك لعدم وجود ذكريات الاضطهاد اليهودي في هذا المجتمع من جهة، ولأن اليهود الصهاينة أدركوا أن مراكز البحث والجامعات الغربية وبخاصة الأمريكية ذات نفوذ في صناعة القرار السياسي من جهة أخرى، لذلك عملوا على السيطرة على مراكز ومعاهد الدراسات الإسلامية والعربية والشرق أوسطية، يوجهونها الوجهة التي تثبت أقدامهم في فلسطين المحتلة[21] . وقد أشار ادوارد سعيد إلى النفوذ الصهيوني في الجامعات الأمريكية، وضرب مثالا بجامعة برنستون حيث كتب يؤكد على أن القسم ليس فقط خاضعا لسيطرة أشخاص يتعاطفون مع الصهيونية، وإنما أيضا لسيطرة أساتذة ناشطين في المعركة السياسية الدائرة بين الصهيونية والفلسطينيين[22]. أما بول فندلي في كتابه «من يجرأ على الكلام؟» الذي تناول فيه في فصليين سيطرة اليهود الصهاينة على هذا المجال، أكد على تحيزهم للأبحاث الداعمة لإسرائيل ومحاربتهم لأي توجه يقدم عرض

20 إبر هيم عبد لكريم، مرجع سبق ذكره، ص ص 50-51.

21 محمد حمدي زقزوق، لاستشر ق و لخلفية لفكرية للصر ع لحضاري، مؤسسة لرسالة، لطبعة 2، مؤسسة لرسالة، 1985،ص49.

22 دو رد سعيد، لاستشر ق و لصهيونية، مجلة لمجلة، لعدد 408، ديسمبر 1987، ص 2-8.

متوازن لقضايا العالم العربي الإسلامي في الجامعات الأمريكية[23].كما أن السيطرة الصهيونية على أقسام دراسات الشرق الأوسط ليست وليدة اليوم فقد عرف عن الأموال الصهيونية والجمعيات والمؤسسات ودورها في السيطرة على هذه الدراسات[24].ومن خلال سيطرتهم على هذه المراكز ينشطون في اطار تشويه العرب والمسلمين بغية كسب الشرعية التي تخول لهم إقامة وطن في فلسطين، معتمدين المجال الأكاديمي لطرح أفكارهم التي تمتاز بالتحيز والعنصرية كما سيتم إيضاحه أكثر لاحقا من خلال التطرق لبعض كتاباتهم. كم نجح اليهود في تهويد المسيحية الغربية، بإقناع المسيحيين أنهم أقرب الناس إليهم، لذلك تم الاتفاق بينهم على ضم التوراة إلى الإنجيل باعتبار أن التوراة هي كتاب العهد القديم، والإنجيل هو كتاب العهد الجديد، وسمي الاثنان بالكتاب المقدس، وبذلك أفلح اليهود في جعل المسيحيين تبعا لهم يأتمرون بأمرهم في أمور الدين، فسهل عليهم التسلط عليهم في أمور الدنيا[25]. وقد كانت وما تزال تصريحات الإدارة الأمريكية تعبر عن انحياز غريب لإسرائيل لا يمكن فهمه إلا في إطار الخلفية الصهيونية التي استطاع الاستشراق الأمريكو- صهيوني أن يرسخها في الذهنية المسيحية .

وتتضح أكثر الخلفية الصهيونية في النشاط الاستشراقي الأمريكي، عندما نقوم بعملية تشريح – ان صح التعبير- للمدرسة الاستشراقية الأمريكية، والتي تبرز أمرا في غاية الاهمية: الأول هو أن أكثر المنتمين إليها من اليهود الصهاينة وإما من مناصريهم، الأمر الثاني أن مفهوم الخطر وأتباعه بالنسبة إلى تلك المدرسة يتجسد في الخطر الإسلامي وأن هذا الخطر موجه بالدرجة الأولى إلى إسرائيل، وبما أن إسرائيل تعد عاصمة الغرب الأبيض الديمقراطي في الشرق الأوسط الأسود الاستبدادي فإن هذا الخطر موجه ضد العالم بأسره، وهذا بالفعل ما صدق عليه المعلق الإسرائيلي داني روبنشتاين الذي قال «في الماضي كان المشتشرقون الأوروبيون هم الذين يزودون الثقافة الأوروبية بالحجج اللازمة لاستعمار الإسلام وقهره ولقهر اليهود، أما اليوم فإن الحركة القومية اليهودية هي التي تنتج كادر المسئولين الاستعماريين وأطروحاتهم الإيديولوجية عن الذهن الإسلامي أو العربي وهي التي تطبق في إدارة العرب الفلسطينيين، وهم أقلية مقهورة ضمن الديمقراطية الأوروبية البيضاء التي تدعى إسرائيل[26].

23 بول فندلي، «من يجرأء على لكلام؟» للوبي لصهيوني وسياسات مريكا لد خلية و لخارجية، شركة لمطبوعات للتوزيع و لنشر، ط2، بيروت، 1985، ص 353-390.

24 مازن لمطبقاني، وضعية در سات لشرق لأوسط في لجامعات لأمريكية بعد أحد ث لحادي عشر من سبتمبر2001م، مازن لمطبقاني، بحث منشور على صفحة لباحث في موقع جامعة لملك سعود.

25 محمد عزت إسماعيل لطهطاوي،مرجع سبق ذكره، ص99.

26 عبد لله يوسف سهر محمد، مؤسسات لاستشر ق و لسياسة لغربية تجاه لعرب و لمسلمين، مركز لامار ت للدر سات و لبحوث لاستر تيجية، لعدد 57، ط1، 2001،ص ص34-35.

ثانيا: مراكز الأبحاث كوسيلة لتفعيل حركة الاستشراق الأمريكي المعاصر

لقد انتبه المستشرقون الأمريكيون منذ البداية إلى أهمية معاهد ومراكز الأبحاث العلمية ومدى الدور الذي يمكن أن تلعبه في جعل أبحاثهم أكثر مصداقية، وبذلك تمكنهم من التأثير على الرأي العام الغربي والأمريكي من جهة، والتأثير على صناع القرار في السياسة الخارجية الأمريكية من جهة أخرى.

1/ معاهد ومراكز الأبحاث الأمريكية : مفهومها واستراتيجيات عملها

أ/ مفهوم مراكز الأبحاث:

في أثناء الحرب العالمية الثانية ظهر مصطلح «مستودع الأفكار» وكان يشير إلى حجرة أو بيئة آمنة يستطيع علماء الدفاع والمخططون العسكريون أن يلتقوا فيها ليناقشوا الاستراتيجيات المتعلقة بالسياسة الخارجية[27]، لاحقا تطور هذا المصطلح وأصبح يشير إلى مراكز البحوث والدراسات والتي تهدف إلى «تركيز وتكثيف الجهود البحثية ...ودعم صناع القرار ...وتطوير الحياة المعرفية في الوسط العام» [28]، وقد بدأت بالتكاثر منذ سبعينات القرن العشرين.

أنشأت هذه المراكز لتسد فراغا في غاية الأهمية بين العالم الأكاديمي من جهة وبين عالم الحكم من جهة أخرى، ...فهي تهدف إلى تزويد المسئولين بالنصائح السياسية على اعتبار مهمتها الأساسية منذ بداية نشأتها هي خدمة الصالح العام من خلال تزويد الحكومة بوجهات ونصائح متعلقة بالسياسات التي تخدم الأمة[29]. وبالتالي أصبحت مراكز الأبحاث والتفكير مراكز إنتاج هامة لصناعة الأفكار الجديدة من الأفكار ومصادر رئيسية لتزويد وسائل الإعلام بالجديد من الآراء والإحصائيات والتحاليل، حيث تقوم هذه المراكز بدور مهم في تقرير اتجاهات السياسة الأمريكية على الرغم من كونها غير رسمية، ويتمثل دور هذه المراكز البحثية في إعداد الدراسات والبحوث بشان أوضاع مناطق معينة في العالم، وتقترح خطط عدة للمحافظة على المصالح الأمريكية والدفاع عن الأمن القومي[30].

وبالرغم من عدم وجود تعريف شامل لهذه المراكز لكنها عرفت بأنها «أي منظمة تقوم بأنشطة سياسية بحثية تحت مظلة تثقيف وتنوير المجتمع المدني بشكل عام، وتقديم النصيحة لصناع القرار بشكل خاص»[31].

---

27 زكاري لوكمان، مرجع سبق ذكره، ص388.

28 مصطفى عبد لغني، لمستشرقون لجدد: در سة في مر كز لأبحاث لغربية، نشر لد ر لمصرية للبنانية، ط1، 2007، ص15-16

29 شاهر إسماعيل لشاهر، أولويات لسياسة لخارجية بعد أحد ث 11 أيلول 2001، منشور ت لهيئة لعامة لسورية للكتاب، دمشق،2009،ص 60.

30 صلاح لمختار، من يصنع لقر ر لأمريكي وكيف، مجلة آفاق عربية، لعدد11، 1992، ص91.

31 نمار محمد جميل، مر كز لبحوث في لولايات لمتحدة لأمريكية: تحليل وتقويم، مجلة در سات لجامعة لأردنية، لعدد 04، 2004، ص 29.

ومن أكثر التعاريف تداولا لمراكز الأبحاث تعريف الأستاذ دونالد ابلسون (أستاذ العلوم السياسية بجامعة ويست اونتابيو)، فقد عرفها بأنها «هيئات ذات توجه بحثي لا تهدف للربح، ولا تعبر عن توجه حزبي معين دون أن ينفي ذلك عنها الصفة الإيديولوجية وتتمثل أهدافها الرئيسية في تأثيرها على الرأي العام والسياسات العامة»[32] .

تحصل مراكز الابحاث على موارد مالية طائلة لقاء الدور الاستشاري والبحثي فضلا عن الدعم المادي الذي تحض به من لدن القطاع الأعمال ورؤوس الأموال[33]، كما أن للمؤسسات الخيرية دور في تمويل هذه المراكز عن طريق تكوين أوقاف مالية يستخدم ربحها للإنفاق على النشاطات البحثية ودعم مراكز التفكير[34].

في عام 2002 كانت هنالك على الأقل 1500 مؤسسة بحثية في الولايات المتحدة الأمريكية وكانت كلها منخرطة في «مجموعة كاملة من الأنشطة المتصلة بالسياسة العامة» وكانت تمثل «تشكيلة من المؤسسات مختلفة التنظيم» . هناك أولا، تلك المراكز التي جعلت من الدراسات والبحوث حول الشرق الأوسط اختصاصها، وهناك من ناحية أخرى تلك التي كرست جهودها لبحوث ذات نطاق أوسع، ولكنها في نفس الوقت أعطت للشرق الأوسط جزءا من اهتماماتها وخبراءها[35]. نذكر منها مؤسسة راند 1948، معهد هدستون 1961، معهد اربان 1968، معهد كاتو 1977[36]. أما المؤسسات المتخصصة في تقديم الدراسات والاستشارات حول الشرق الأوسط، نذكر على سبيل المثال:

- أمديست AMIDEAST التي أسستها عام 1951م دوروثي طومسون، يقع مقرها الرئيسي في واشنطن ولها مكاتب في عدة دول عربية.
- معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى the Washington institute for near east policy الذي أنشئ في عام 1985م.
- معهد الشرق الأوسط the middle east institute الذي أسسه في عام 1946 الأكاديمي جورج كامب كيسر ووزير الدولة السابق كريستيان هيرتر، في واشنطن.
- مجلس سياسة الشرق الأوسط the middle East Policy Council، أنشئ عام 1981م بواشنطن.
- معهد الشرق الأوسط لبحوث الإعلام middle East media research Institute،

32 شاهر إسماعيل لشاهر،مرجع سبق ذكره، ص59.

33 صباح عبد لرز ق كبة، دور لمر كز لبحثية لأمريكية في لحياة لسياسية وصنع لقر ر لسياسي لأمريكي، مجلة لعلوم لسياسية، لعدد40، 2010،ص 79.

34 لمرجع نفسه، ص80.

35 هشام قروي، مر كز لبحوث لأمريكية ودر سات « لشرق لأوسط» بعد 11 سبتمبر (تشكيل لإدر ك لأمريكي)، مركز نماء للبحوث و لدر سات، ط1، بيروت، 2013،ص126.

36 مصطفى عبد لغني، مرجع سبق ذكره، ص ص 21-22.

أنشئ عام 1998م، بواشنطن[37].

ب/ استراتيجيات عمل معاهد ومراكز الأبحاث:

تعتبر معاهد ومراكز الأبحاث أحد مواقع إنتاج الخطاب الاستشراقي الأمريكي، وهي تعمل من خلال نشاطاتها العلنية والتي تخدم أهدافها، كما تعمل من خلال نشاط باحثيها وخبراءها في إطار انخراطهم في مناصب سياسية، ويعتبر الاستشراق الأكاديمي الأخطر من الاستشراق الإعلامي كون المادة الأكاديمية تصل إلى أعلى مراكز القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا[38].

- تعتمد مؤسسات الفكر والرأي بصفتها العلنية، على جملة من الاستراتيجيات لإيصال وجهات نظرها إلى صانعي السياسة والرأي العام، وقد تشمل هذه الاستراتيجيات: عقد مؤتمرات عامة وحلقات دراسية لمناقشة مختلف القضايا السياسة الخارجية، وتشجيع الباحثين لديها على إلقاء محاضرات في الجامعات والإدلاء بالشهادات أمام اللجان التشريعية للكونجرس وتعزيز الظهور في المطبوعات ووسائل الإعلام الالكترونية ونشر البحوث وإنشاء صفحات ومواقع على شبكة الانترنت.

- أما بصفتهم الخاصة، فقد يسعى الخبراء في مؤسسات الفكر والرأي إلى الانخراط في السياسة الخارجية عن طريق: قبول مناصب في الحكومة كوزراء، أو كنواب وزراء، أو غيرها من المناصب في الحكومة الفدرالية،أو يخدمون بصفتهم مستشارين خلال الانتخابات الرئاسية ..إلى غيرها من المهام[39].

إن مراكز الأبحاث والتفكير الأمريكية لا تقيس نجاحها بهامش الربح الذي تحققه، بل بقدرتها على تشكيل الرأي العام والتأثير في رسم السياسات، وقد أصبحت هذه المراكز في الآونة الأخيرة أشبه ما تكون بجماعات الضغط والمصالح التي تتنافس لزيادة نفوذها السياسي[40].

2/ مراكز الأبحاث وصناعة القرار السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية:

تعتبر منطقتنا العربية من أهم المناطق المتأثرة بطبيعة القرارات المتخذة من قبل الولايات المتحدة الأمريكية في إطار سياستها الخارجية، وإن فهم هذه القرارات لا يتم بمعزل عن البحث في الفواعل المؤثرة في صنع هذه السياسة والتي تعتبر مراكز الأبحاث أهمها.وعلية ما مستوى التأثير الذي تلعبه هذه المراكز في عملية صنع القرار السياسي والسياسة الخارجية؟.

37 لمرجع نفسه، ص ص126-127.

38 ظاهرة لاستشر ق لإعلامي، مازن مطبقاني، مقالة منشورة في موقع مركز لمدينة لمنورة لدر سات وبحوث لاستشر ق.
http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=40&RPID=36&LID=2

39 دونالد بلسون، مؤسسات لفكر و لرأي وسياسة لولايات لمتحدة لأمريكية، مركز لكاشف للدر سات لإستر تيجية، آذ ر، 2005، ص7.

40 سامي لخزند ر،سعد طارق، دور مر كز لفكر و لدر سات في لبحث لعلمي ووضع لسياسة لعامة، مجلة لسياسة و لقانون، لجامعة لهاشمية لأردنية، 2010، ص3.

إن مراكز الأبحاث والتفكير تلعب دورا مهما في الحياة السياسية الأمريكية حيث تسهم كوادرها ونخبها عبر مواقعها القيادية في التأثير في عملية صنع القرار السياسي والسياسة الخارجية، وقد ساهمت مراكز التفكير بدور كبير في خلق الكثير من المفاهيم والمصطلحات السياسية مثل: العولمة، محور الشر، الدولة الفاشلة، مكافحة الإرهاب، وغيرها من المفاهيم، والتي غالبا ما تبناها الرؤساء الأمريكيون لتصبح جزءا مكملا لسياستهم، مما زاد من أهمية مراكز الأبحاث والتفكير داخل وخارج الولايات المتحدة الأمريكية[41]، وإن زيادة دور مراكز الأبحاث في صياغة السياسة الخارجية الأمريكية يرجع إلى عدة عوامل منها:

- طابع اللامركزية في النظام السياسي الأمريكي الذي يتيح الفرصة والقنوات الشرعية للمشاركة في صنع وتطبيق السياسة الخارجية بطريقة مباشرة وغير مباشرة.
- انخراط الولايات المتحدة كفاعل رئيسي في العلاقات الدولية منذ بداية القرن العشرين وتطور هذا الدور عبر مراحل مختلفة[42].
- عدم وجود أسس حزبية صارمة، إضافة إلى المعونات المالية المتدفقة لمراكز الأبحاث من المنظمات ذات التوجهات الإيديولوجية المختلفة[43].

تتبلور خطورة هذه المراكز البحثية في أمرين أساسيين.

أولا: كونها تعمل في إطار أكاديمي، وترفع شعار المصالح الوطنية الأمريكية أمام منتقديها، أما ثانيا: هو التأثير المتزايد الذي تمارسه على السياسة الخارجية الأمريكية، حيث تخلت عن هذا الحياد وأصبحت في معظمها تخدم توجهات إيديولوجية معينة[44]، وهي تعبر عن التحالف بين الفكر والسلاح في الولايات المتحدة الأمريكية، وهذه المؤسسات الإستراتيجية وبيوت الخبرة السياسية تمثل قوة ضاغطة وفاعلة تعمل بنشاط قل مثيله في العالم[45].

لم يتوقف تأثير مراكز الأبحاث عند مستوى تقديم الاستشارات لصناع السياسة الخارجية الأمريكية، بل تعداها إلى النشاط المباشر لبعض خبراء هذه المراكز في مناصب حساسة كسفراء أو وزراء خارجية ورجال مخابرات، فخلال الحرب الباردة وما بعدها كان طلاب الجامعات والدراسات العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، والذين تخصصوا في دراسات الشرق الأوسط، مصدرا للتجنيد لخدمة مختلف الوكالات الحكومية بما فيها وزارة الخارجية ووكالات المخابرات المركزية ووكالة الأمن

41 صباح عبد لرز ق كبة، مرجع سبق ذكره، ص 93.

42 مصطفى عبد لغني، مرجع سبق ذكره، ص 16

43 أميمة عبد للطيف، قر ءة في خر ئط مر كز لفكر لأمريكية، مركز لكاشف للدر سات لإستر تيجية، آذ ر 2005، ص15.

44 نفس لمرجع، ص14.

45 عبد لغني عماد، صانعو لقر ر و لحكومة لخفية في أمريكا، مركز لكاشف للدر سات لإستر تيجية،2005،ص 25.

القومـي، ومكتـب التحريـات الفيدراليـة[46]. ونذكـر منهم، السياسـي الأمريكـي الأفغاني الأصل زلماي خليل زاد، وكان يشغل منصب «عالم سياسة رئيسي» في مركز البحوث الشـهير «راند»، وشـغل أيضا مناصب حساسة، عين سفيرا للولايات المتحدة الأمريكية فـي أفغانسـتان فـي فترة 2003-2005م، ثم انتقل للعمل سـفيرا للولايـات المتحدة بالعراق فـي فتـرة 2005-2007، ثـم انتقل للعمل سـفيرا للولايات المتحدة بالأمم المتحدة في فترة 2007-2009م. وزيرة الخارجية السـابقة كونديليزا رايس، كانت باحثة في احدي اعرق مؤسسـات البحـوث الأمريكيـة «مؤسسـة هوفـر للحـرب والثـورة والسـلام»، وأيضا هي عضـو فـي مجلـس أمنـاء مؤسسـة رانـد[47]. مارتـن اندريـك مدير مركـز سـيان لدراسـات الشـرق الأوسـط كان يشـغل منصب وزيـر الخارجيـة لشـؤون الشـرق الأوسـط، وخـدم فترتيـن كسـفير لأمريـكا فـي إسـرائيل[48]. وفـي إطـار هـذا الـدور الـذي يؤديـه خبـراء مراكـز الأبحاث على مستوى نشـاطهم السياسـي يقـدم الرئيس بـوش امتنانه لأحد أهم هذه المراكز وهو معهد المشـروع الأمريكي قائلا: « في هذا المعهد هنالك مجموعة من أفضل العقول الأمريكية وأنتم تقومون بعمل جيد لدرجة إن إدارتي استعارة منكم عشرون من هذه العقول، وأريد أن أشـكركم لخدمتكم»[49].

3/ الاستشراق الأمريكي وخدمة المشروع الامبريالي:

تعتبـر فرضيـة أن المعرفـة والخبـرة الأكاديمييـن تخدمـان السـلطة الامبرياليـة ومشـاريعها هي مسـالة لا نسـتطيع تجاهلها، فمن أرسـطو إلى ميكيافليي، ومن ماكس فيبر إلى معاصرينا، أظهر الكتاب دائما اهتماما بمشـكلة العلاقة الملتبسـة بين العلماء والسياسيين[50].

إن من أوجه الاتصال بين الاستشـراق الجديد والسياسـة، حالة مراكز البحوث أو ما تسمى «مستودعات الأفكار» التي بدأت في الانتشار من السبعينات من القرن العشرين وتعاظـم تأثيرهـا حتى كتبت مجلة الايكونوميسـت البريطانية في أحد افتتاحياتها «إن أحـدا لـم يعـد فـي مقـدوره أن يناقـش أن هـذه المراكـز أصبحـت بذاتها مراكـز الظل فـي أمريـكا، بـل وتأكـد أنهـا الحكومة الخفية الحقيقيـة التي تصوغ القرار السياسـي وتكتبـه، ثـم تترك مهمـة التوقيع عليه للرئيس ومعاونيه الكبار في الإدارة، وهذا الوضع يسـئ للفكـر فـي قيمتـه، ويسـيء إلـى الإدارة فـي قرارهـا، وعليـه فإنـه لـن يكـون مـن المغالطـات القـول أن السياسـة الخارجيـة ودراسـات الشـرق الأوسـط ومختلـف البرامـج البحثيـة والأكاديميـة تخضـع فـي النهاية لعـدد قليل ممن يملكـون الثـروة والإمكانيات

46 زكاري لوكمان، مرجع سبق ذكره، ص.174
47 عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص 134.
48 ميمة عبد للطيف، مرجع سبق ذكره، ص18.
49 لمرجع نفسه، ص13.
50 هشام قروي، مرجع سبق ذكره، ص111.

المادية الضخمة[51]، خاصة إذا علمنا أن جل هذه المراكز تحصل على موارد مالية طائلة لقاء الدور الاستشاري والبحثي فضلا عن الدعم المادي الذي تحض به من لدن القطاع الأعمال ورؤوس الأموال[52]، كما أن للمؤسسات الخيرية دور في تمويل مراكز الأبحاث عن طريق تكوين أوقاف مالية يستخدم ربحها للإنفاق على النشاطات البحثية ودعم مراكز التفكير[53].

حدد إدوارد سعيد في تعريفه للاستشراق أبرز خصائصه وهي المعرفة من أجل الهيمنة والسيطرة[54]،وعليه فإن السياق الامبريالي الغربي والنهب الاستعماري هو ما يفسر الطبيعة الأداتية للمعرفة الغربية عن الشرق (الاستشراق)[55]. وفي هذا يؤكد برنارد لويس عن العلاقة بين المستشرقين والمشروع الامبريالي قائلا: «إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الامبريالية، واستفادوا منها بشكل مباشر أو غير مباشر»[56]، وعن مظاهر التلازم بين الاستشراق والهيمنة يقول حسن حنفي بان الاستشراق ليس علما يكشف عن حقيقة، بل هو سلاح في أيدي الدول الغربية لتحجيم الآخر وهيمنة الأنا... إنها الهيمنة على الشعوب والثقافات[57]، وفي حديثه عن عن علاقة العلم بالسياسة واتهام المجمع الاكاديمي بالمسؤولية لما تفرزه تصرفات الساسة تقول براند:» مرة أخرى يصبح (العلم الصحيح) ما تريده الإدارة أن يكون، أي: كل ما يخدم أهداف قادة الإمبراطورية في مجال البيئة والصحة والبحوث الحيوية والأسلحة النووية، وخلصت براند ان المجتمع الأكاديمي العلمي لا يمكن أن يكون بريئا تجاه سياسات الإمبراطورية، وبعبارة أخرى فهي تقول «إذا أخذنا التمويل من الإمبراطورية فانه لا يمكننا أن ننكر أن لدينا قدرا من المسؤولية عن أفعالها عندما تنفجر القنابل المتساقطة في العراق، وعندما تستخدم طائرات الاباتشي ضد اللاجئين في فلسطين، فنحن بدرجة أو بأخرى مورطون»[58].

ولشدة التمازج والتداخل بين قطاعات السياسة ودوائر عمل الاستشراق الجديد وفي مقدمته الاستشراق الأمريكي، يقول مووس «الهدف الرئيسي للاستشراق الجديد ليس توفير أداة فهم التحديات السياسية والاجتماعية التي يتورط فيها الفاعلون الإسلاميون، بل في التحرر من الوقائع التي لا تتوافق، أو تتوافق بصعوبة مع المصالح هوياتية أو مهنية أو

51 لمرجع نفسه، ص 161.

52 صباح عبد لرز ق كبة، دور لمر كز لبحثية لأمريكية في لحياة لسياسية وصنع لقر ر لسياسي لأمريكي، مجلة لعلوم لسياسية، لعدد40، 2010،ص 79.

53 لمرجع نفسه، ص80.

54 د.مازن مطبقاني، بحوث لاستشر ق لأمريكي لمعاصر، مرجع سبق ذكره، ص54.

55 عبد لله بن عبد لرحمن لوهيبي، حول لاستشر ق لجديد -مقدمات ولية، نشر مجلة لبيان، ط1، 1435 ه (تحديد ما يقابلها ميلادي)، ص 153.

56 لمرجع نفسه، ص 129.

57 لمرجع نفسه، ص 126.

58 هشام لقروي، مرجع سبق ذكره، ص51.

سياسية[59]. زمن دلائل ذلك فضيحة بناداف سافران مدير مركز جامعة هارفرد لدراسات الشرق الأوسط بخصوص تسلمه آلاف الدولارات من وكالة المخابر المركزية، لتمويل مؤتمر دولي ضخم عن «الإسلام والسياسة في العالم الإسلامي المعاصر»، وأيضا تلقي سافران مبلغ 107.430 دولار كمنحة من وكالة المخابرات المركزية لمشروع بحثي أسفر عن كتاب «السعودية: البحث الدائم عن الأمن» والذي نشر عام 1985، وقد نص عقد سافران مع الوكالة على حقها في أن تراجع مخطوط الكتاب وتوافق عليه قبل نشره، وان دورها في تمويل الكتاب لن يكشف عنه.»علامة تعجب» [60].

أشارت الدكتورة أندرسون (Lisa Anderson) إلى عدوى التحول إلى أشكال من التعصب الديني والخطاب المتشدد، والتي انتقلت من دوائر السياسة والإعلام إلى مؤسسات البحث والتفكير والنخبة الأكاديمية، بالنسبة لها حدث هذا التحول بموافقة ضمنية من إدارة بوش الابن التي عينت «المجادل المحافظ» (أي: دانييل باييبس Daniel pipes) المتهم بالتحيز ضد المسلمين في مجلس إدارة معهد الولايات المتحدة للسلام[61]، وفي رأيها كل ما يأخذ على باييبس يمكن اكتشافه بسهولة في مواقفه، فباييبس نفسه يعترف بأنه يميز بين «الإسلام» و«الإسلام المناضل»، وأنه يكن الاحترام للإسلام في حين يسبب له «الإسلام المناضل» أسى عميقا[62].

اتهمت هدسون ليلى مراكز الأبحاث بعد 11 سبتمبر، بأنها أدت في عملها إلى خلق ثقافة «يتم عبرها تهميش التحقيق الجدي في العالم الواقعي، والاستعاضة عنه بالخوف والخيال والعقيدة»، إنها ثقافة «يتم من خلالها تجنب التحقيق في الخلفية التاريخية لأحداث 11 سبتمبر 2001 تجنبا منهجيا» وتضيف «ثقافة تبرر حرب العراق من خلال سلسلة من الأكاذيب والخدع...»[63]

تعرض الاستشراق أو الدراسات الإقليمية بعد احداث 11 سبتمبر لنقد عنيف وحرب سافرة من قبل بعض الجهات في الولايات المتحدة الأمريكية،إما لأن القائمين على هذه الحرب يسعون إلى تصفية حسابات قديمة فوجدوا أن الفرصة مناسبة بعد هذه الاحداث، أو لأن هذه الدراسات قد خرجت بالفعل من أيدي الحركة الصهيونية أو المدافعين عن إسرائيل، وكان أول هجوم تعرضت له هذه الدراسات من قبل الكاتب مارتن كريمر Martin Kramer في كتابه بروج عاجية على الرمال:فشل الدراسات الشرق أوسطية في أمريكا. وإن الاستشراق الذي ازداد الهجوم عليه إنما هو الاستشراق الذي

59 أولفيه مووس، تيار لاستشر ق لجديد و لاسلام: من لشرق لشيوعي لى لشرق لاسلامي، ترجمة عومرية سلطاني، ط1، 2010، ص30.

60 زكاري لوكمان، مرجع سبق ذكره، ص 386 .

61 و لطريف في لأمر أن لمعهد مؤسسة ممولة حكوميا، ومكرسة لمنع لنز عات لدولية وإد رتها وحلها بشكل سلمي !، فمنذ متى ساهم لتعصب في إد رة لنز عات وحلها سلميا؟!

62 هشام لقروي، مرجع سبق ذكره، ص48.

63 لمرجع نفسه، ص105.

يحاول أن يقدم وجهات نظر متوازنة حول القضية الفلسطينية وما تقوم به إسرائيل من أعمال وحشية ضد المواطنين الفلسطينيين من قتل وتشريد وهدم البيوت، وبناء جدار الفصل العنصري، والإصرار على قتل كبار قادة المنظمات الإسلامية. والاستشراق الذي يهاجَم هو الاستشراق الذي ينادي بعدم اعتبار كل المسلمين أعداء للغرب وأعداء للحضارة والتحديث. والاستشراق الذي يهاجَم هو الاستشراق الذي يرى أن الإسلام يملك المقومات الفكرية والسياسية والنظام الاجتماعي والثقافي في مواجهة العولمة والتغريب والأمركة، إن أي صوت معتدل في مثل هذه القضايا يتعرض للنقد الشديد وتسفيه الرأي والمحاربة[64].

كانت من نتائج التهجم على دراسات الشرق الاوسط اعتماد إجراءات صارمة منها، انشاء موقع مراقبة الحرم الجامعي، بدأ هذا المشروع بصفته جزءا من مجموعة الشرق الأوسط ليراجع وينتقد دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية بهدف تحسينها[65]، وقد انطلق الموقع على شبكة الإنترنت يدعو طلاب أقسام دراسات الشرق الأوسط إلى التجسس والإخبار عن الأساتذة الذين ينتقدون إسرائيل أو يقدمون –حسب رأيهم- آراء متحيزة للمسلمين حول الشرق الأوسط والإسلام وقضايا السياسة الخارجية الأمريكية، وقد بدأ الموقع بالفعل الإعلان عن أن ثمانية أساتذة وأربع عشرة جامعة هم ممن تنطبق عليهم هذه الصفات، ومن هؤلاء الأساتذة: الدكتور رشيد خالدي الذي تولى منصب كرسي،فقد أورد موقع (مراقبة الجامعات Campus-watch) قصة خبرية منقولة عن جريدة New York Sun تصف الخالدي بأنه أستاذ الكراهية، إدوارد سعيد في جامعة كولومبيا.

كما أنشأ موقع مشروع ديفيد عام 2002م بهدف تعليم وتدريب الطلاب والمجتمع اليهودي بعامة حول إسرائيل وهدفنا –كما يقول التعريف- للترويج لفهم متوازن وأمين لمشكلة الشرق الأوسط وفي الوقت نفسه معارضة معاداة السامية العالمية والهجوم الأيدولوجي ضد إسرائيل[66].

إنها لمصيبة أن تفقد هذه الدراسات حريتها الحقيقية وتصبح الولايات المتحدة الأمريكية شبيهة بدول العالم الثالث أو دول العالم «غير الحر» كما يدعّون هم...[67]، إن هذه العلاقة غير الأخلاقية التي توظف فيها المعرفة بشكل سافر للسيطرة المتوحشة على البشر،واحتلال الارض ونهب الموارد، هي اكثر المواضع ظلما وقبحا في الحقل

64 مازن مطبقاني، وضعية در سات لشرق لأوسط في لجامعات لأمريكية بعد أحد ث لحادي عشر من سبتمبر2001م، مرجع سبق ذكره.

65 http://www.campus-watch.org

66 مازن مطبقاني، وضعية در سات لشرق لأوسط في لجامعات لأمريكية بعد أحد ث لحادي عشر من سبتمبر2001م، مرجع سبق ذكره.

67 لمرجع نفسه.

الاستشراقي المعاصر[68].

من خلال ما تقدم ذكره يتضح جليا الدور الذي يلعبه الاستشراق الأمريكي في تكريس لمشروع الامبريالي الأمريكي على الواقع، في محاكاة واضحة للدور الذي كان يؤده الاستشراق التقليدي، وفي هذا السياق يأكد خلف الجراد في كتابه (أبعاد الاستهداف الأمريكي) قائلا» مثلما كان هنالك ارتباط عضوي بين الحروب المسماة (صليبية) والاستعمار الغربي المباشر للعرب والمسلمين في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر والشعارات الدينية المسيحية في المدرسة الاستشراقية التقليدية، فان المدرسة الاستشراقية الجديدة بأدوارها المعرفية المتطورة، وصلاتها الفكرية الأكاديمية والسياسية بالإستراتيجية الأمريكية، تحولت بالفعل إلى ابرز لاعب في توجهات النخبة السياسية والعسكرية في الولايات المتحدة الأمريكي[69].

ثالثا: صورة العالم الإسلامي في ضوء كتابات بعض المستشرقين الأمريكيين

لقد جاء معظم المستشرقيين الأمريكيين بنواميسهم القديمة وقادوا العالم الغربي نحو سياسات موجهة ضد الإسلام والمسلمين من جديد في نشاطهم الدءوب في مراكز الأبحاث ومعاهد دراسات الشرق الأوسط، وهذا ما أكده برنارد لويس في قوله: «لا تزال آثار التعصب الديني الغربي ظاهرة في مؤلفات عدد من العلماء المعاصرين، ومستترة في الغالب وراء الحواشي المرصوصة في الأبحاث العلمية»[70].

ومنه يبدوا - من الضروري – أن نتعرف إلى بعض هؤلاء ومقولاتهم التي شكلت المحاور التثقيفية والاستشارية للرأي العام الغربي والمؤسسات الغربية وبعض المؤسسات الرسمية في الشرق، وعلى رأس هؤلاء يأتي إمام المستشرقين-كما يلقبه البعض- برنارد لويس، ودانييل باييبس.

1/ نظرة الاستشراق الأمريكي لعلاقة المسلمين بظاهرة التعصب:

إن القوة والهيمنة والتوسع توجد عند الجماعة القائمة بها إحساسا بالتفوق والتميز والاستعلاء، وتصبح واضعة حدود فاصلة تحول بين اندماجها بالتجمعات الأخرى المغلوبة التي تصبح مطيعة ممتثلة، ولكن القوي يرفض ذلك ويؤصل انفصاله بالعودة إلى أساطير التقسيم العرقي القديمة مع إضفاء مسحة علمية عليها[71]، وبهذا يصبح النظر إلى المسلمين –من قبل الغرب- نظرة دونية، والتي تفرض بالضرورة تشويه صورة الآخر، وهذا ما فعله جل المستشرقين الأمريكيين في إطار نشاطهم المستميت في مراكز الأبحاث والإعلام والسياسة.

الاستشراق الجديد وفي مقدمته الاستشراق الأمريكي يعتبر الأخطر مقارنة مع

68 عبد لله بن عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص 134.

69 علي بن بر هيم لنملة، صناعة لكر هية بين لثقافات و ثر لاستشر ق في فتعالها،د ر لفكر، دمشق، 2008، ص98.

70 نفس لمرجع، ص 45.

71 عبد لله بر هيم، لمركزية لغربية: شكالية لتكون و لتمركز حول لذ ت، لمؤسسة لعربية للدر سات و لنشر، بيروت، 2003، ص 283-286.

الاستشـراق التقليـدي، حيـث إنه لا ينطلق من بقيا أطلال المـوروث الفكـري القديم عن المسـلمين، وإنمـا يتعـداه فـي فضـاء جديد يقضي باسـتحالة تلاقي الشـرق الإسـلامي مع الغـرب، وعـدم قدرة المسـلمين على النهـوض حضاريا ما داموا متمسـكين بمعتقداتهم، كمـا عـدت المدرسـة الاستشـراقية الأمريكيـة الجديـدة الإسـلام وأتباعـه خطـرا على الإنسـانية، يجـب أن تتوحـد ضده كل الـدول والمجتمعات التي تؤمـن بالحضارة والتطور والمسـير نحو العالمية الرأسـمالية التي يبشـر بها الغرب،والتي تعزف أنغامها على قيثارة العولمة[72].

وهـا هـو برنـارد لويـس يصف المسـلمين بالمتعصبيـن وهذا التعصب لا يمكنهم من قبول الحداثة ولا تؤهلهم للتعايش السلمي مع غيرهم، ويحاول كذلك لويس أن يصوغ في مخيلة قارئه معنى الثورة عند المسـلمين المعاصرين عندما يتحدون الاسـتعمار والهيمنة الغربية، فثورة المسـلمين أو العرب في الوقت الحالي أو معارضتهم لا تعني سـوى نهوض جمل أهوج على شـكل إنسـان فاقد للعقلانية»!، لذلك لا يرى لويس أي اتصال بين ثورة العرب أو المسلمين والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فهذه الأخيرة ليست لها علاقة بالموضوع الذي ينشـده المسـلمون من ثورتهم التي هي تحرك غير عقلاني لا يتصل بالمنطق[73].

ويأتي دانيل بايبيس ليؤكد صفة التعصب على المسلمين في كتابه على «درب الله» يتحـدث عـن الإسـلام بوصفـه دينـا لا يفهمه المسـلمون «المتعصبون»، بل مـن يفهمه هم المستشـرقون ومـن اتبـع سـنتهم، والمتعصبون هنا يعني بهم من يعارضـون الرؤية الغربية، الذين يقومون –حسـب تعبير بايبيس- بتقديم تفسـير خطأ وخطر للإسـلام بشـكل يهدد مصالـح الغـرب والعالـم. وبناء عليه يدعو بايبيس العلماء والمتخصصين المستشـرقين في الغـرب إلـى تقديـم فهـم جديد للإسـلام يتناسـب والحيـاة العصريـة التي ينشـدها الغرب، وبطبيعـة الحـال فـإن العصريـة عنـد بايبيـس تعنـي التغريب[74]. كمـا كتب دانيـل بايبيس منتقـدا كل مـن جـون اسـبوزيتو وادوارد دجيرجيـان -لموقفهما المعتدل تجاه الإسـلام- بعنف قائلا: «هل هما على حق؟» أو هل يشـبه ذلك النوع من خبراء الحكومة الذين لا يسـتطيعون رؤيـة العـدو حتـى يحـس باللكمة في وجهـه؟ ويضيف متسـائلا أن ما يخيف الغرب هو الطوفان الثقافي للمهاجرين المسلمين إلى أوروبا وأمريكا أكثر من تخوفهم الصواريخ الإسـلامية وأخذ الرهائن[75].

أما بول جونسون صاحب المؤلفات الكبيرة عن الأديان وبخاصة المسيحية واليهودية،

72 عبد الله يوسف سهر محمد، مرجع سبق ذكره، ص26.

73 لمرجع نفسه، ص30.

74 لمرجع نفسه، ص ص32-33.

75 Shaw J. Dallal. «Islam and the U.S. National Interest» in the Link, Vol. 26, No. 1, quoting Daniel Pipes in The Wall Street Journal .October 3-February –March 1993. pp 1 30, 1992

والذي يعد احد الأقطاب الرئيسية في مدرسة لويس نفسها، فيعتقد أن انتصار الرأسمالية على الشيوعية يجب أن يكون البداية نحو العالمية اللبرالية، وان الشعوب التي ترفض ذلك يجب أن تقبلها عنوة[76]. ويعتبر العالم الإسلامي في مقدمة هذه الشعوب كونه يمثل الخطر الأهم على الغرب بعد اندثار الشيوعية.

لم تتوقف كتابات المستشرقين الأمريكيين على احتقار إمكانيات المسلمين، بل تعدته إلى الإقرار بعدم قدرة المسلمين على تمثيل أنفسهم، ومن ثم على الغرب أن يتولى ذلك عنهم حتى في أمور دينهم وليس دنياهم فقط، وبذلك يكون بايبيس قد اوجد المسوغ الأخلاقي والإيديولوجي للتدخل في شؤون المسلمين في محاولة يائسة، بحيث لا يتناقض ذلك مع مبدأ حق تقرير المصير الذي طالما روج له الغرب[77].

ومن معالم حفاظ الاستشراق الأمريكي على تصورات الاستشراق التقليدي[78] عن العرب والمسلمين والتي ترى الشرق الإسلامي باعتباره «موضوعا جنسيا»، ما صرح به المستشرق المتطرف دانييل بايبس في أكتوبر 2004 «منذ سنوات كثيرة وأنا أحمل موقفا يرى أن خطر الإسلام المتطرف يدعونا بشكل ملزم وإجباري إلى التركيز على إجراءاتنا الأمنية إزاء المسلمين، فإذا كان المرء يبحث عن الذين ينفذون أعمال الاغتصاب الجنسي بين الذكور، فإنه بالقدر نفسه عليه أن يبحث عن الإسلاميين[79]. وفي ذات السياق يؤكد رفائيل باتاي الذي يؤكد في كتابه «العقل العربي» الطبيعة الوحشية والشبقية للعرب، وسرعان ما أصبح هذا الكتاب أحد الكتب الواجب قراءتها داخل البانتاغون عشية قيام إدارة بوش الابن بالتحضير لحرب العراق»[80]

2/ المرأة المسلمة من منظور الاستشراق الأمريكي:

إن إعادة الدعائية التي تكرس الصورة الكلاسيكية عن العربي الشبق، والشهواني، والمتسلط على المرأة، كانت من صميم الاستشراق الجديد[81]. وفي ذلك تقول الباحثة النسوية ليلى احمد في كتابها (النساء والجندر[82] في الإسلام) والمنشور عام 1992 «...

76 عبد لله يوسف سهر محمد، مرجع سبق ذكره، ص 31.

77 لمرجع نفسه، ص33.

78 وفي هذ يقول زكاري لوكمان:»ماز لت صورة لمسلم باعتباره آخر متخلفا عنا متعصبا وعنيفا وشهو نيا... تلك لصورة لتي رأينا أن لها جذور بالغة لقدم، وموجودة في أفلام وبر مج لتلفزيون ومقالات لصحف و لمجلات و لكتب وقصص لأطفال لمصورة.أي: بالفعل في مجال لخيال لشعبي في أوروبا لغربية و لولايات لمتحدة لأمريكية = وماز ل لها صدى عاطفي عند لكثيرين ويمكن لاعتماد عليها ونشرها لتحقيق أغر ض سياسية». نظر/ زكاري لوكمان، مرجع سبق ذكره، ص87.

79 فاضل لربيعي، مرجع سبق ذكره، ص 181.

80 عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص 66.

81 لمرجع نفسه، ص 139.

82 لنوع لاجتماعي « لجندر»، مصطلح يشار به –في لفكر لنسوي- لى لادو ر لمحددة جتماعيا لكل من لذكر و لانثى، وهذه لادو ر تكتسب بالتعليم وتتغير مع مرور لزمن، وتختلف ختلافا و سعا د خل لثقافة لو حدة، ومن ثقافة لاخرى، وهي دو ر ومسؤوليات =يحددها لمجتمع للمرأة و لرجل، وهذ ليس له علاقة بالاختلافات لجسدية (لبيولوجية و لجنسية). نظر: عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص 73.

فكـرة ان الآخـر الذكـوري، أو الرجـال فـي المجتمعـات المسـتعمرة، أو تلـك الموجودة خـارج حـدود الغـرب المتحضـر، كانـوا يقمعون المـرأة، أصبحت فكرة مسـتخدمة في خطاب الاسـتعمار (الاحتلال) لغرض شـرعنة أخلاقية لمشـروعه الذي يتضمن التشـويه والقضاء على ثقافات الشعوب المستعمرة(المحتلة) .

وفـي سـياق متشـابه تشـير التفاسـير الاستشـراقية الجديـدة – لاسـيما فـي الحقل الانثروبولوجـي- تضمينـات حيـة تحـاول المسـاس ببعـض شـعائر المـرأة المسـلمة، منهـا الحجاب، والذي اعتبر رمزا يؤكد على وجوب حالة تمييز بين سلطة ذكورية، وخضوع أنثـوي سـلبي، وشـعار يـدل على فصل بين فضـاء الحداثة وتقليد غابـر[83]، لقد أدت الرواية النيواستشـراقية إلى تحديث النظرة الجنسـية في إدراك الشرق، كما كانت قد وجدت في الاستشراق الكلاسيكي، وتمظهراته» هكذا يؤكد اوليفيه مووس[84].

لقد وجد صورة المرأة المسلمة التي تتعرض إلى وحشية الرجل وسلطته عليها - كما حددها المستشـرقون الأمريكيون- صداها في ساسـة الاحتلال، وقادة مشـاريع الهيمنة فـي العـراق وأفغانسـتان، وهنـا يصرح جورج دابليو بوش في خطـاب له عام 2002م، قائلا: «العلم الأمريكي يرفرف على سـفارتنا في كابل، ونسـاء أفغانسـتان بتنا اليوم أحرارا» [85].

3/علاقة الإسلام بالإرهاب بعد أحداث 11 سبتمبر في الطرح الاستشراقي الأمريكي:

لقـد أصبحـت إشـكالية صعـود الحـركات الإسـلامية قضية مركزية في دراسـات الشرق الأوسط في الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن، وبعد أحداث 11 سبتمبر أصبح القلق يخيم على صناع القرار والسياسيين...وأصبحت مسألة كيف نفهم الإرهاب الإسـلامي – بحسب وصفهم- والإرهاب عموما، وكيف نرد عليه، موضوع للجدل شديد ومرير أحيانا[86].

وعلى إثر ذلك تباينت الرؤى الاستشراقية الجديدة والتقليدية حول موضوع «الإرهاب» الصاعد بقوة بفعل الأحداث، وأخذت تيارات واسعة من المستشرقين وعلى رأسهم برنارد لويـس[87] وأتباعـه، فـي اعتنـاق أكثـر المواقـف تطرفا ضد الإسـلام والعرب والمسـلمين،

83 عبد الله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص 140.

84 لمرجع نفسه، ص 140.

85 لمرجع نفسه، ص 141.

86 زكاري لوكمان، مرجع سبق ذكره، ص367.

87مستشرق شهير يهودي لمعتقد، صهيوني لفكر، أمريكي لجنسية ولد في لندن في عام 1916، وهو أستاذ فخري لدر سات لشرق لأوسط في جامعة برنستون. من أعماله لشهيرة كتابه عن نشأة تركيا لحديثة، ولا يز ل من أتباع لمدرسة لاستشر قية لتقليدية، ولكنه وبسبب حاجة لسوق لمتز يدة للتعرف على لإسلام كتب أطروحات شبه شعبية عدة، وقرر لعديد من لنتائج لتي توصل إليها بعض لباحثين في نثروبولوجيا لإسلام، وبعد أحد ث 11 سبتمبر شهدت كتب برنارد لويس عودة للمو جهة، وهي تحمل عادة آر ء شديدة لتطرف و لعد ئية ضد لإسلام و لمسلمين، وهو أول من سك مصطلح «صد م لحضار ت» . له لعديد من لمؤلفات من أشهرها (لعرب في لتاريخ) وقد أعيد طبعه سبع مر ت. و(ظهور تركيا لحديثة) و(سطنبول وحضارة لإمبر طورية لعثمانية) و(لغرب و لشرق لأوسط)

وقد ألف لويس كتابه-الذي كان على رأس قائمة افصل المبيعات- : «أين الخطأ؟» (2001م)، و«أزمة الإسلام» (2003)، وتتلخص رؤيته في « إن المسلمين قد عانوا من تراجع وهزائم طوال القرنيين الأخيرين، ثم عجزوا عن دخول الحداثة، ولهذا يتنازعهم شعوران: الإعجاب بالغرب، والحقد عليه بسبب تقدمه وتخلفهم، ومن هنا فالأصولية الإسلامية المعادية للغرب وللولايات المتحدة بالذات، هي جزء من حالة الغضب، والخيبة، والاستعصاء على تقبل الحداثة والديمقراطية»[88]

كما ظهر طيف آخر من الباحثين في الاستشراق الأمريكي إلى جانب برنارد لويس، من أمثالهم: مارتر كريمر[89]، دانييل بايبس[90]، بسام طي وفؤاد عجمي[91]، والتي وصفها لوكمان بأنها «من كلاب الحراسة اليمينية الصاخبة» والتي تبنت خطابا أكثر شراسة وعجرفة وجذرية تجاه الإسلام والمسلمين والعرب، وهم بصفة عامة ينتمون لليمين السياسي، وقد استعادوا بعض التصورات الاستشراقية القديمة للغاية، والتي ضن كثيرون خطأ أنها ماتت موتا أبديا[92].وهم يرون أن الإرهاب له جذور قوية في الإسلام بحد ذاته، وأكدوا على مشروعية استعمال القوة لإبادة قوى الإرهاب[93].وعندما يربط بين الإرهاب والإسلام فهم يسعون بطريقة غير مباشرة إلى القول بمشروعية استعمال القوة لإبادة الإسلام والمسلمين.

وقد أوحى تجار السياسة – من أمثال هؤلاء المستشرقين- للمؤسسات الأمريكية بالتوصيفات التالية :

«لا بد على دعم أي جهة تسعى إلى محاربة هؤلاء الأصوليين الإسلاميين، حتى لو

و(لعرق و للون في لإسلام) و(يهود لإسلام) و لحشاشون فرقة ثورية في لإسلام وآخر كتبه (للغة لسياسية في لإسلام) و(للون و لعرق في لشرق لأوسط). نظر: رضو ن لسيد، لصر ع على لإسلام، ص 115. وللتوسع في سيرته نظر: مازن مطبقاني، لاستشر ق و لاتجاهات لفكرية في لتاريخ لاسلامي، مرجع سبق ذكره، ص69 وما بعدها.

88 عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، 64.

89 باحث إسر ئيلي صهيوني يحمل لجنسية لأمريكية، حصل على شهادتي لبكالوريوس و لدكتور ه في در سات لشرق لأدنى من جامعة برنستون، يعمل حاليا في معهد و شنطن لسياسات لشرق لأدنى، وهو معهد يسعى – كما يفيد موقعه على شبكة لانترنت- إلى « تعزيز فهم متو زن وو قعي للمصالح لأمريكية في لشرق لأوسط، ودعم لسياسات لتي تضمن سلامتها». من أعماله كتابه بعنو ن «بروج عاجية على لرمال: فشل لدر سات لشرق أوسطية في أمريكا». نظر: عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره،ص 65.

90 مؤلف ومؤرخ أمريكي متطرف ولد عام 1949م، ونال لدكتور ه في لتاريخ لإسلامي في لعصور لوسطى، وهو متخصص في نقد لإسلام، ومؤسس ومدير منتدى لشرق لأوسط وهو مركز أبحاث. نظر: عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره.ص 65.

91 أستاذ جامعي وكاتب سياسي لبناني لأصل، أمريكي لجنسية ولد في لبنان عام 1945م، و صل تعليمه لجامعي في لولايات لمتحدة لأمريكية، وكان كبار موظفي إد رة بوش يستشهدون بأقو له، كما يستشهدون بأقو ل برنارد لويس، فمثلا ألق نائب لرئيس لأمريكي الأسبق ديك تشيني خطبة في أغسطس 2002م، وتطرق فيها لفكرة لحرب على لعر ق، وقال «... بالنسبة لرد فعل لشارع لعربي،. فيتنبأ خبير لشرق لأوسط لبروفسور فؤ د عجمي بأنه من لمؤكد أن تضج شو رع لبصرة وبغد د فرحا بعد لتحرير، مثلما حيت لحشود لأمريكيين في كابل !». نظر: عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره،ص 66.

92 زكاري لوكمان، مرجع سبق ذكره، ص ص367 368-.

93 عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص67.

تطلب ذلك دعم القمع، وانتهاك حقوق الإنسان، وإضعاف العملية الديمقراطية والتحالف مع الشيوعيين بل حتى المنظمات الإرهابية ...كذلك لابد من اتباع سياسة نشطة قادرة على احتواء وإضعاف ما يمكن اعتباره مكاسب حققها الإسلام الأصولي ... من خلال كفاح عسكري تقدمي ضد الإسلاميين لا اعتذار فيه، وعدم المطالبة راهنا في الشرق الأوسط بالديموقراطية، حتى تخمد حركة المد الإسلامي المزاحم، أو يتم قمعها من قبل الأنظمة الشمولية المتسلطة المدعومة من أمريكا[94]

لا تمثل آراء التعصب ضد المسلمين الصورة الوحيدة في كتابات المستشرقين الأمريكيين بل هنالك طيف آخر من الباحثين في شؤون الشرق الأوسط[95] يرى أن مشكلة الإرهاب ليست من صميم الإسلام، ساعين لبحث مشكلة الإرهاب «من خلال تناول المظالم، والتطلعات المشروعة للغالبية العظمى من المسلمين»[96].

ارتباط الاستشراق في الحرب على الإرهاب وضلوع الاستشراق السياسي الأمريكي في هذه الحملة وتوجيهها ليس للحرب على الإرهاب فقط ولكن للحرب على المسلمين، ليست حربا عسكرية مباشرة بل حربا شاملة على مختلف المستويات، بما في ذلك الاعتماد على اتهام الجمعيات الخيرية بضلوعها في تمويل الإرهاب، الأمر الذي ثبت قانونيا عدم صحته، بعدما تم التضييق الغربي على هذه الجمعيات الخيرية وتأثرت ضحايا بريئة بالحرب على الإرهاب[97].

لم يعد هدف القوى الأمريكية والأوروبية من خلال النشاط الاستشراقي الدؤوب في هذه المرحلة تشويه الإسلام بالدرجة الأولى، بل أصبح يستهدف تشويه الإسلام المقاوم للهيمنة الغربية وتسويق إسلام آخر يتم من خلاله نزع أي صفة إسلامية عن المقاومة ووسمها بالإرهاب، لتسهيل استدامة وإعادة إنتاج العلاقات الاستعمارية الجديدة، وهنا يعترف دانييل بايبس بأنه يميز بين « الإسلام» و«الإسلام المناضل»، وأنه يكن الاحترام للإسلام في حين يسبب له «الإسلام المناضل» أسى عميقا[98]. وفي تحليل له للصراع الفلسطيني الإسرائيلي يظهر جليا تحيزه لإسرائيل مقابل نظرة التعصب والدونية للشعب الفلسطيني يؤكد بايبس عدم إمكانية وجود عمل للتفاوض، ولا أي أمل في حل وسط ولا أي استخدام للدبلوماسية، ففي مؤتمر عقد في واشنطن، صرح بايبس قائلا: «أن ما أنجزته الحروب لصالح إسرائيل، دمرته الدبلوماسية، أما الحل الذي

94 رشيد بلحبيب، مرجع سبق ذكره.

95 هنالك من لمستشرقين لمنصفين لذين كانت لهم إسهامات في توعية بني قومهم عن حقيقة لثقافة لإسلامية وبعدها عما لصقه بها إخوة لهم من لمستشرقين، من كون هذه لثقافة تمثل لخطر لأخضر لجديد، بعد تر جع لشيوعية عن لتأثير، ودعوتهم لهم أن يخلعو عن أنفسهم لباس لتعصب، ويجب لنظر بموضوعية لثقافة تنتشر بشكل ملحوظ.(علي بن بر هيم نملة، مرجع سبق ذكره، ص89) ولكن صوت هؤلاء لا يصل مقابل لنفوذ لكبير للمتعصبين خاصة في طار لتاثير على صنع لسياسة لخارجية للولايات لمتحدة لأمريكية.

96 عبد لله عبد لرحمن لوهيبي، مرجع سبق ذكره، ص69.

97 علي بن بر هيم لنملة، مرجع سبق ذكره، ص100.

98 هشام لقروي، مرجع سبق ذكره، ص48.

يقترحه فهو بسيط: ينبغي على الجيش الإسرائيلي أن يفرض ما اسماه «تغييرا جذريا» لدى الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة... حيث يؤكد أن الفلسطينيين بحاجة إلى أن يسحقوا أكثر بكثير من حاجة إسرائيل إلى سحقهم»[99].

وفي ظل هذا التشويه الصارخ للإسلام ووسمه بالإرهاب، تظهر جليا أبعاد التحيز وتأثر هذه الأبحاث بالبعد الأيديولوجي الذي يصب في خدمة المشروع الامبريالي الأمريكي، وفي هذا الصدد تأتي رؤية الكسندر جورج في دراسته « منهج دراسة الإرهاب» حيث يقول « إن دراسة الإرهاب أو علم الإرهاب عقيمة علميا، إذ أنها ليست قائمة على فلسفة المعرفة، ولان علماء الإرهاب لم يبنوا نظرياتهم ويطوروها بناء على استجابة موضوعية منصفة لحل هذه المشكلة في العالم الحقيقي، وإنما كانت دراستهم تتم بناء على استجابة لضغوط إيديولوجية»[100].

خاتمة:

نخلص من خلال دراستنا هذه إلى جملة من النتائج نوردها كالآتي:

* مثلت الأنشطة التبشيرية الانطلاقة الأولى للاهتمام الأمريكي بمنطقة الشرق الأوسط، غير أن الاستشراق الأمريكي بدأ عمليا بعد الحرب العالمية الثانية، في مرحلة كان على الولايات المتحدة الأمريكية أن تخلف بريطانيا في هذه المنطقة.

- يعتبر الاستشراق الأمريكي (الجديد) امتدادا للاستشراق التقليدي غير أن التغيرات الدولية – السياسية والاقتصادية والاجتماعية – دفعة الاستشراق الأمريكي إلى مواكبتها، ومن ميزات وخصائص المدرسة الاستشراقية الأمريكية: الاستقطاب المكثف للعلماء والمستشرقين الأوروبيين والعرب، استمراره في تحقيق الأهداف والأنشطة التبشيرية، العناية الفائقة بالظاهرة الإسلامية ودراستها باهتمام أكبر، ظهور دراسات المناطق على اعتبار أن الشرق ليس كتلة واحدة، التركيز على العلوم الاجتماعية بدل الفيولوجيا التي طبعة النشاط الاستشراقي التقليدي.

- إن أكثر المنتمين إلى المدرسة الاستشراقية الأمريكية من اليهود الصهاينة أو من المتعاطفين معهم، وتقع أبرز معاهد ومراكز الأبحاث تحت سيطرتهم ونفوذهم، والتي ينشطون من خلالها لأجل تنفيذ مخططاتهم وتحقيق أهدافهم، حيث إن معظم أبحاثهم ذات بعد صراعي من أجل تعزيز موقع إسرائيل على جبهة المواجهة مع العرب والفلسطينيين، وعليه فانه لا يمكن فهم الانحياز الأمريكي لإسرائيل إلا في إطار الخلفية الصهيونية التي استطاع الاستشراق الأمريكو-صهيوني أن يرسخها في الذهنية المسيحية.

- مثلت مرحلة السبعينات من القرن العشرين بداية لظهور معاهد ومراكز الأبحاث في الولايات المتحدة، وتعتبر هذه المراكز احد مواقع إنتاج الخطاب الاستشراقى الأمريكي في إطار ما يعرف بالاستشراق الأكاديمي، وهو اخطر من الاستشراق الإعلامي، كون

99 لمرجع نفسه، ص90.

100 عبد لله يوسف سهر محمد، مرجع سبق ذكره، ص59.

المادة العلمية التي ينتجها تصل إلى اعلي مراكز القرار في الولايات المتحدة الأمريكية وتحدد طبيعة الاستراتيجيات الواجب اعتمادها في السياسة الخارجية.

- إن السياق الامبريالي الأمريكي والنهب الاستعماري هو ما يفسر الطبيعة الأداتية للمعرفة الأمريكية عن الشرق (الاستشراق الأمريكي المعاصر)، لذلك جاءت جل كتابات المستشرقين الأمريكيين لأجل تشويه العرب والإسلام والمسلمين ووصمهم بصفات تنم على حقد وكراهية للآخر المسلم، محافظين بذلك على تصورات من سبقوهم من المستشرقين التقليديين.

- لقد تعددت كتابات المستشرقين الأمريكيين حول العرب والمسلمين، والتي جاءت في مجملها لتعبر عن احتقار للآخر (الشرق عامة والعرب والمسلمين خاصة) وتمجيد للأنا (الغرب) في إطار تكريس جدي للمركزية الغربية ونفي التعددية الثقافية، وهذا ما عبرت عنه أبحاثهم التي تميزت بالتحيز والتعصب للرأي.

- وان كان يعتقد بانتهاء الاستشراق، فان الواقع يثبت عكس ذلك، فهاهو الاستشراق الأمريكي يستفيد من التطور العلمي ليعيد بلورة الافتراضات التقليدية على الشرق بثوب جديد، فالدعائية التي تكرس الصورة الكلاسيكية عن العرب والمسلمين (المتعصب، الشبق، الشهواني، المتسلط على المرأة) هي من صميم عمل الاستشراق المتجدد وفي مقدمته المدرسة الاستشراقية الأمريكية.

- بعد أحداث 11 سبتمبر اعتنق المستشرقون الأمريكيون – على رأسهم برنارد لويس ودانييل بايبيس – أكثر المواقف تطرفا ضد العرب والمسلمين واصفين إياهم بالتعصب والإرهاب .

- لا يمكن اعتبار كل المستشرقين الأمريكيين متعصبين، بل هنالك فئة منهم تتسم خطاباتها بالاعتدال والموضوعية، وقد دعا هؤلاء زملائهم إلى الحد من الخطاب العدائي للإسلام والمسلمين، والضرورة السعي نحو إكساب أبحاثهم نوعا من الموضوعية والحياد والفصل بين العمل الأكاديمي والسياسة.

- من بين السمات التي تأهل عملية الحوار الحضاري للنجاح، الاعتراف بالآخر، لكن واقع الخطاب الاستشراق الأمريكي يساهم في غير ذالك، بحيث يلغي الآخر وينكر عليه إمكانية التعايش ما دام محافظا على خصوصياته الثقافية.

ما يعني في نظرهم أن تعايش وتفاعل الحضارات يتم في ظل اعتناق ثقافة ودين الآخر(القوي) والانسلاخ عن ثقافة الذات.

- إذا كان هناك توصية فإنها تتركز في تكثيف قنوات الحوار مع المستشرقين عامة والمعتدلين المنصفين منهم خاصة، عن طريق التعاون العلمي من خلال خبراء مراكز الأبحاث – العربية منها والغربية-، وتكثيف عقد الندوات والمؤتمرات، من أجل إعادة تصحيح صورة الإسلام والمسلمين، وسد الفجوة المفتعلة، وإبطال مقولة القائلة باستحالة التقاء الغرب بالشرق.

قائمة المراجع:

1/ إبراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجيل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، ط1،عمان 1993.

2/ دونالد ابلسون، مؤسسات الفكر والرأي وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية، مركز الكاشف للدراسات الإستراتيجية، آذار، 2005.

3/ رشيد بلحبيب، الاستشراق الأمريكي.. طبيعته وخلفياته، مقالة منشورة في موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق.

http//:www.madinacenter.com/post.php?DataID&42 =RPID= &36LID2=.

4/ زكاري لوكمان، تاريخ الاستشراق وسياساته-الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة شريف يونس، نشر دار الشروق، ط1، 2007.

5/ سامي الخزندار،سعد طارق، دور مراكز الفكر والدراسات في البحث العلمي ووضع السياسة العامة، مجلة السياسة والقانون، الجامعة الهاشمية الأردنية، 2010.

6/ شاهر إسماعيل الشاهر، أولويات السياسة الخارجية بعد أحداث 11 أيلول 2001، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،2009.

7/ شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1995.

8/ صباح عبد الرزاق كبة، دور المراكز البحثية الأمريكية في الحياة السياسية وصنع القرار السياسي الأمريكي، مجلة العلوم السياسية، العدد40، 2010.

9/ صلاح المختار، من يصنع القرار الأمريكي وكيف، مجلة آفاق عربية، العدد11، 1992.

10/ عبد الغني عماد، صانعو القرار والحكومة الخفية في أمريكا، مركز الكاشف للدراسات الإستراتيجية،2005.

11/ عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية: اشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003.

12/ أولفيه مووس، تيار الاستشراق الجديد والاسلام: من الشرق الشيوعي الى الشرق الاسلامي، ترجمة عومرية سلطاني، ط1، 2010.

13/ عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد -مقدمات اولية، نشر مجلة البيان، ط1، 2014.

14/ عبد الله يوسف سهر محمد، مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، العدد 57، ط1، 2001.

15/ علي بن ابراهيم النملة، صناعة الكراهية بين الثقافات واثر الاستشراق في افتعالها،دار الفكر، دمشق، 2008.

16/ فاضل الربيعي، ما بعد الاستشراق- الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

17/ مازن المطبقاني، وضعية دراسات الشرق الأوسط في الجامعات الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر2001م، بحث منشور على صفحة الباحث في موقع جامعة الملك سعود.

18/ مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي- دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس،، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995م.

19/ محمد حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف،ط2، القاهرة، 1985.

20/ محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، التبشير والاستشراق : أحقاد وحملات، الزهراء للإعلام العربي، ط1- 1991.

21/ مصطفى عبد الغني، المستشرقون الجدد: دراسة في مراكز الأبحاث الغربية، نشر الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2007 .

22/ مازن مطبقاني، ظاهرة الاستشراق الإعلامي،مقالة منشورة في موقع مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق. http://www.madinacenter.com/post.php?DataID=40&RPID=36&LID=2

23/ مازن مطبقاني،بحوث في الاستشراق المعاصر، ط1، 1999. http//www.saaid.net/book/open.php ?cat=83& book=892

24/ محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق: دراسة تحليلية تقويمية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،بدون طبعة.

25/ ادوارد سعيد، الاستشراق والصهيونية، مجلة المجلة، العدد 408، ديسمبر 1987.

26/ أميمة عبد اللطيف، قراءة في خرائط مراكز الفكر الأمريكية، مركز الكاشف للدراسات الإستراتيجية، آذار 2005.

27/ انمار محمد جميل، مراكز البحوث في الولايات المتحدة الأمريكية: تحليل وتقويم، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، العدد 04، 2004.

28/ بول فندلي، «من يجرأء على الكلام؟» اللوبي الصهيوني وسياسات امريكا الداخلية والخارجية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط2، بيروت، 1985.

29/ هشام قروي، مراكز البحوث الأمريكية ودراسات «الشرق الأوسط» بعد 11 سبتمبر (تشكيل الإدراك الأمريكي)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2013.

الظاهرة الإستشراقية: من مركزية الآخر وملفوظات الأنا لإعادة إنتاج الخطاب الامبريالي الجديد

أ. سعيدة خلوفي / جامعة سكيكدة

«مهمّتكم أن تخرجوا المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقا لا صلة له بالله، وبالتالي فلا صلة تربطه بالأخلاق، وبذلك تكونون أنتم بعملكم هذا طليعة الاستعمار، استمروا في أداء رسالتكم فقد أصبحتم بفضل جهادكم المبارك موضع بركات الرب !!»[1].

هذه باختصار مهمة المستشرقين كما أرادها لهم المبشّر الصهيوني صموئيل زويمر، فهل كل المستشرقين كانوا على هذه الدرجة من الانحطاط؟! بالطبع لا، فالمستشرقون أصناف :

أولاً - المستشرقون المنصفون :

هم الذين أنصفوا أنفسهم أولاً قبل أن ينصفوا الحقيقة، لم يكلفوا أنفسهم سوى أن يكونوا موضوعيين في تفكيرهم وفي أحكامهم، فقادهم التفكير المنصف إلى أعتاب الإسلام، فاعتنقوه عقيدة وسلوكا ومنهجا، ويأتي في مقدمة هؤلاء : ليوبولد فايس، ومراد هوفمان، وأحمد فون دنفر، ومحمد صدّيق، ورينيه جينو، والعلامةعبد الكريم جرمانوس ..

ثانياً – المستشرقون الأقرب للإنصاف :

وقد استطاعوا أن يتخلصوا إلى حدٍ بعيد من رواسب التعصب الغربي، فآمنوا بالإسلام حلما ودراسة أكاديمية دون أن يعتنقوه عقيدة، وكما يقول د.محمد إقبال : «ليس كل من درس علم النخيل تمتع بالرطب»! فهم قد تعاملوا مع الإسلام ببرود عاطفي، فلم تكن لهم العزيمة الصادقة التي ترى الحق فتندفع إليه.. وشتان بين الإعجاب المجرد، وبين الإيمان .

فهم قد أبصروا جنة الإسلام وتقدموا إليها خطوات، ولكنهم – يا أسفاً – لم يجاوزوا السياج . ومن هؤلاء المستشرقين نذكر : المستشرقة الألمانية زيغرد هونكه صاحبة كتاب (شمس الله تسطع على الغرب)، ومنهم شاعر الألمان (غوته)[2] الذي دعي القرن التاسع عشر باسمه (قرن غوته)، ومن هؤلاء المستشرق توماس أرنولد صاحب كتاب (الدعوة إلى الإسلام) الذي يعتبر من أوثق المراجع في تاريخ التسامح الديني، ، ومن المعاصرين (مارسيل بوازار) والمستشرقة الألمانية(آنا ماريا شمل) .

ثالثاً – المستشرقون المترددون بين الإنصاف والإجحاف:

تقرأ لهؤلاء الكلام الحسن فتحمد لهم الإنصاف والعقل، ثم فجأة يطل (بطرس الناسك) برأسه من بين سطورهم !. ومن هؤلاء غوستاف لوبون والمؤرخ مونتغمري وات . وبعض هؤلاء كان مشوش الرؤية في بدء حياته الاستشراقية ثم تراجع عن آرائه الخاطئة، من مثل برناردشو وإرنست رينان الذي طعن كثيرا بالإسلام ثم صحا ضميره

وعقلـه فِـي أخرياتـه ليقـول فـي إحدى تداعياته: «الإسـلام دينِ الإنسـان .. وكلما دخلت مسـجدا هزنـي الخشـوع وشـعرت بالحسـرة لأنـي لسـت مسـلما»[3]. ويدخل في هـذه الفئة الفيلسـوف (فولتيـر) الـذي أعلـن توبتـه عمـا اقترف بحق الإسـلام، والغريـب أن الأضواء لا تسـلط إلا علـى أقوالـه الأولـى، أمـا أقواله الأخيرة فقد طمسـت ! وهـا هو يعترف بأنه كان ضحية الأفكار السائدة الخاطئةٍ : «قد هدم محمد الضلال السائد في العالم لبلوغ الحقيقـة، ولكـن يبـدو أنـه يوجد دائما من يعملون على اسـتبقاء الباطل وحماية الخطأ ! . ثم يقول في قاموسـه الفلسـفي(4/6): «أيها الأسـاقفة والرهبان والقسيسـون إذا فرض عليكم قانون يحرم عليكم الطعام والشراب طوال النهار في شهر الصيام .. إذا فرض عليكم الحجِ في صحراء محرقة.. إذا فرض عليكم إعطاء 2،5 % من مالكم للفقراء .. إذا حرم عليكمٍ شرب الخمور ولعب الميسر .. إذا كنتم تتمتعون بزوجات تبلغ ثماني عشرة زوجة أحيانا، فجاء من يحذف أربع عشرة من هذا العدد، هل يمكنكم الإدعاء مخلصين بأن هذه الشريعة شريعة لذّات ؟!» .

رابعاً – المستشرقون المتعصبون وهم أكثر المستشرقين:

وقـد أبـت أحقادهـم الآبائيـة إلا أن تطفـو علـى كتبهـم التـي كتبوها بأقلام شـاخت فـي الضـلال والكـذب والافتـراء واللاموضوعية . يقول أليكسـي جورافيسـكي : «إن الأغلبيـة المطلقـة مـن المستشـرقين لم يتخلصوا مـن المواقف المعادية للإسـلام»[4]. وقد لعبـوا بأكاذيبهـم ومكرهـم دور «حمّالـة الحطب» فـي صِد الغربيين عن دين الإسـلام، وذلك على امتداد المكان والزمان. فلا يعرف العقل حدّا لتعصبهم على الشرق والعرب والإسـلام، ولا يعرف المنطق مدى لماقام ولما يقوم به هؤلاء من تحريف وتشـويه لثقافة الإسـلام وتاريخه . وقد ركز هؤلاء السـفهاء على النيل من قدسـية الرسـول محمد عليه الصلاة والسلام خاصة، إذ أن التشويه الكاذب لصورة إنسان، أسهل بكثير من محاولة نقـض مبادئــه وأفـكاره، يقـولِ العقـاد رحمـه الله : «إن تصوير إنسـان مقدس بالصورة التي تنزع عنه القداسة أيسر جدا من عناء الدراسة في نقض العقائد وإدحاض الأفكار.. إنها مهارة رخيصة تنجح بقليلٍ من الجٍهد، إذ تعتمد على سهولة الإصغاء إليها في طبائع الجهلاء والأغرار، ولكن خبرا صادقا عن الرسـول عليه الصلاة والسـلام قد ينكشـف للإنسـان الغربـي فيهـدم مئـات الأخبـار الكاذبـة التي لفقها المبشـرون»[5]. نعـم قد ينجح هـذا الأسـلوب الرخيـصِ لزمـن، ولكـن لـن يطول انتظار سـكان الأكواخ لاكتشـاف قصـر الإسـلام وراء الأكمَـة التـي صنعهـا كـذب المستشـرقين . وقد فضـح كثير من المفكريـن ألاعيـب هـذه الفئـة، يقـول تومـاس كارليـل : «إن أقوال أولئك السـفهاء من المستشـرقين في محمد، إنما هي نتائج جيل كفر، وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبث القلوب وفساد الضمائر، وموت الأرواح»[6].. وتقوم بيانٍكا سـكارسيا بتحليل عميق لهذه الفئة فتقول : «عمل الاستشراق لصالح الاستعمار بدلا من إجراء التقارب بين الثقافتين . إن إنشاء هذا العلم لم يكن إلا من أجل تقديم أدوات للاختراق أكثر براعة،

فهناك فعلاً عملية ثقافية مستترة ماكرة ومرائية، وهذا ما يفسر ريبة المسلمين حيال كل ما يقال عنهم في الغرب»[7]، ويقول برناردشو متأسفا: «مضت على الغرب القرون وهو يقرأ كتبا ملأى بالأكاذيب على الإسلام» .

وسائل هذه الفئة . تنطلق هذه الزمرة من المبدأ الذي يقول : اكذب ثم اكذب ثم اكذب حتى يصدّقك الناس ! وإذا كان الكذب شعارا فكل شيء متوقع بعد ذلك .. وهؤلاء المستشرقون يصطنعون في بحوثهم سمت العلم والموضوعية والبراهين، وهذا أخطر ما فيهم ومن خطورتهم التلطف في دس السموم مع التدرج، وذلك بعد منافقة القارئ بكلمات معسولة كي يركن إليهم .

على وجه مي مِسحةٌ من ملاحةٍ *** وتحت الجمال الشرٌّ، لو كان باديا

وهو بادٍ لكل قارئ حصيف . ومن وسائلهم اللعب بالتاريخ، فيصححون الأخبار الكاذبة، ويطمسون الأخبار الصحيحة، ويضخمون الأخطاء الصغرى، وما أسهل تغيير مجرى التاريخ على قلم المؤرخ الكذوب ! فقد جعل هؤلاء المتعصبون من التاريخ هواية يتم من خلالها التنفيس عن الأهواء والأحقاد الإيديولوجية . ومن وسائلهم وضع الفكرة مقدّما ثم البحث عن أدلة تعزّزها مهما كانت واهية على أسلوب (محاكم التفتيش) حيث كانت توضع التهمة أولا ثم تثبت بالشهود الذين ينوب عنهم التعذيب ! وليس هذا الأسلوب غريبا عمن يكون شعاره : «اعتقد أولا ثم افهم ما اعتقدت !» يقول ليوبولد فايس: «إن أبرز المستشرقين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام ! وإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) [8]» . ومن وسائل هذه الفئة التعالم رغم الجهل الذي يقع فيه كبارهم، فأحد المستشرقين على سبيل المثال، فسر الآية الكريمة : «وترى الملائكة حافّين من حول العرش» بقوله «أي بدون أحذية!»[9]، وليس هذا غريبا فكثير من المستشرقين لا يفهمون أدب لغتهم فضلا عن الأدب العربي . ويأبى هؤلاء رغم جهلهم بثقافة الإسلام إلا أن يستخدموا الإرهاب الفكري لإضعاف ثقة القارئ بنفسه كي يسهل قياده .

المستشرقون والعرب:

قد يبدو عنوان هذا الجزء من السلسلة غريباً بعض الشيء، أليس المستشرق (بغض النظر عن المعنى الذي نريده من مصطلح الاستشراق، إن كان المعنى الكلاسيكي البريء أو المعنى النظري الفكري «السلبي») مراقبا خارجيا للشرق يعتمد على وضع فاصل يميّز الشرق (هناك) والغرب (هنا) وينطلق من فوقية تمييزية مباشرة أو غير مباشرة؟ كيف يمكن أن يكون هناك مستشرقون عرب؟

قد لا يكون هذا الاسم دقيقا تماما لكنني أعتقد أنه ينفع لتسمية ما أود الإشارة إليه في هذا النص. حين أتحدّث عن «مستشرقين عرب» أقصد قطاعا واسعا من النخبة الفكرية (السياسية والاجتماعية والثقافية والفنية) العربية التي تنطلق في رؤيتها لواقع

الدول العربية وتعاملها معه إن كان بقراءته وتحديد وتعريف المشكلات أو إيجاد الحلول لهذه المشكلات التي تجدها وتصفها، تنطلق من منهج فكري استشراقي قد يتطرّف أحيانا في مغالاته إلى درجات يصعب إيجادها لدى المستشرقين الغربيين ذاتهم، فمن المعتاد أن نجد مستشرقين غربيين أكثر تحررا من وطأة الصورة النمطية السلبية «للشرق» في تحليلهم من «زملائهم» العرب، الذين يفترض أنهم محصّنون ضد التأثر بصورة نمطية تمسّهم!

هناك برأيي ثلاثة أنماط أساسيّة أعتقد أنها تشمل السواد الأعظم من «المستشرقين العرب»، ولكن قبل الدخول في سردها تجب الإشارة إلى أن هذا النص لا يبغي محاكمة النيّات بأي شكل من الأشكال ولا يقصد ربط «الاستشراق» بالعمالة أو ما شابه.. هو مجرّد رأي يخص المجال الفكري البحت.

النمط الأول: الليبراليون الجدد

في توصيف هذا النمط يجب علينا باعتقادي التركيز على «جدد» بشكل واضح، ليس كل أصحاب الفكر الليبرالي (بطيفه الواسع) «مستشرقين عرب»، بل أن السواد الأعظم من الذين أقصدهم بحديثي عن الاستشراق العربي يصعب رؤيتهم كليبراليين حقيقيين ،و نقصد الفكر الليبرالي الكلاسيكي.. لاأعتقد أن استخدام ألفاظ من طراز «تنوير» ونعت المخالفين بالـ «ظلامية» ومهاجمة العمائم واللحى تكفي لكي يتحوّل صاحب هذا الخطاب إلى «ليبرالي»، خصوصا وأن أصحاب هذا الخطاب يتماهون مع أشخاص وعقليات قد تتشابه مع هؤلاء في تخلّفها (ليس من المنطقي أن يهاجم هؤلاء «الليبراليون الجدد» بعض المتشددين الدينيين لنيّتهم فرض رؤيتهم الدينية على المناهج التعليمية في الوقت الذي يمدحون فيه الحزب الجمهوري الأميركي الذي يدعم منع تدريس نظرية التطوّر في التعليم ما قبل الجامعي في الكثير من الولايات الأمريكية).

حين أتحدّث عن «ليبراليين جدد» أقصد جزء من النخبة الفكرية العربية (كواجهة لما يدعمها من نخبة سياسية رسمية وفعاليات اقتصادية جبّارة) تتميّز بتماهيها الكامل مع النيوليبرالية العالمية وخطاب المحافظين الجدد ودعمها لكل المنهج السياسي والعسكري النيوليبرالي تجاه المنطقة العربية، وليس فقط دعمه بل أن هذه النخبة تحارب جميع منتقديها ليس فقط من العرب بل أيضا من الغربيين. هذه النخبة هي إسقاط عربي للنيوليبرالية، وهذا الإسقاط يفعل تماما ما يفعله الأصل حتى بما لا يخصّه مباشرة: اختطاف مفهوم «الحضارة الغربية» وحصره في فكر المحافظين الجدد ونظرياتهم عن المنشأ المسيحي – اليهودي للحضارة الغربية وحتمية صراعها مع العالم الإسلامي، لذلك تجد أنهم حين يتحدّثون عن «الغرب» يقصدون الـ «نحن» التي يتماهون معها، قد يعادون العنصر الغربي المناوئ للمحافظين الجدد بشراسة (مثل مقالة لعزيز الحاج يهاجم فيها الحركة النقابية الفرنسية لأنها «تعارض ساركوزي لمجرد المعارضة» وتسيّس المطالب العمّالية بغوغائية ضد حكومة اليمين الفرنسي

«الإصلاحية»)[10] قد تفوق معاداة المحافظين الجدد الغربيين لغرمائهم السياسيين المحليين.

قد يطول الحديث عن هذا الصنف لكن ما يهمنا حالياً باعتقادي هو ربطه بالمنهج النظري الاستشراقي: هم يروّجون بخطابهم لفكرة دِونيّة الشرق أمام الحضارة الغربية وعجزه عن التخلّص من التخلّف (الذي أصبح جزءا من هويته)، وأنه لا مجال للشرقِ أن يتقدّم ويلحق قطار التقدّم (ذو الطابع الغربي حصرا) إن لم يتخلّ عن كونه شرقا (بالمعنى الاستشراقي للشرق).. وهذا ما لن يحصل إن لم «يتدخّل» الغرب و«يجبره» على ذلك.. لكن التدخل هنا ليس إجبارا استبدِاديا بل هو مثل ضغط الأب على ابنه «لمصلحته».. الابن في صغره قد يكون أرعنا و«لا يعرف مصلحته» وعلى الأب أن يقوّم سلوكه بإجباره على أمور قد لا تعجب الابن في هذه اللحظة لكن الأب هو الإرادة المسئولة والموضوعية التي تعرف مصلحة الابن الجاهل.. وعندما يكبر هذا الابن وينمو وعيه سوف يشكر الأب على إجباره على ما لم يكن يريده قبلا. باستخدام هذا المنطق يمكننا أن (نفهم) جرأة شاكر النابلسي في تسمية الاجتياح الأمريكي للعراق بـ «الثورة العراقية» (حتى الآن هو يضع كلمة «ثورة» بين إشارتين لأن اعتماد المصطلح يحتاج إلى نضوج تاريخي برأيه) .. الثورة الكلاسيكية تحتاج لإرادة شعبية (وطليعة فكرية ثوريّة تقود هذه الإرادة) تنتهي إلى تحرّك جماهيري ضد الطغيان، لكن الشعب العراقي كشعب مشرقي لا إرادة له لأنه جاهل ومتخلّف وخائف وغارق في عصبيته وطائفيته وغيرها من الكليشيهات الاستشراقية، لا يعرف مصلحته، لذلك جاءت الإرادة المسئولة والواعية للمحافظين الجدد وأقامت هذه «الثورة».. وعندما «يكبر» الشعب العراقي سوف يشكر المحافظين الجدد على إجباره على «الثورة».

يستوي عند شاكر النابلسي في السوء من يقاوم فعليا هذا «التغيير» ومن ينتقده، فهم إما جهلة أو إرهابيون، ولا يشمل هذا فقط بقية الشعوب الشرقية بل أيضا الجزء الرافض لحرب العراق من الرأي العام الغربي.

خطاب «الليبراليين الجدد» انتقائي ونسبي للغاية.. ربما تجد أحدهم يهاجم مفهوم الطائفية وطائفة من الطوائف في نفس المقالة، أو يمدح في ليبرالية وتنوير الممالك الخليجية (بما فيها السعودية التي تنال عائلتها المالكة نصيب الأسد من الغزل الليبرالي «العلماني» نظريا) في الوقت الذي يهاجم فيه أنظمة عربية أخرى ويتهمها بالشمولية. وهذا النوع من التماهي مع الخطاب النيوليبرالي في العالم الثالث ليس اختراعا عربيا بل توجد شواهد مشابهة جدا لـ «ليبراليي العرب» في أمريكا اللاتينية، على سبيل المثال.. ولعلّ أبرزهم الكاتب والصحفي ماريو فارغاس يوسا (اليساري سابقا، كأغلب الليبراليين الجدد العرب) الذي لا يجد حرجا في أن يقارن بين «تنوير وحضارة وسلمية» الغرب وهمجية المنظومة السياسية الأمريكية اللاتينية «التي ما زالت تؤمن بالعنف كوسيلة لتحقيق مكاسب سياسية» (لا يوجد داعٍ لتذكيره بأن أغلب الانقلابات الدامية

والحروب الأهلية التي حدثت في أميركا اللاتينية منذ منتصف القرن السابق كانت بتدبير أو تمويل أو حتى بتنفيذ مباشر من المخابرات الأمريكية.. هو لم ينس هذا الأمر لكن العنف الأمريكي أو المدعوم أمريكيا ليس عنفا بل «خيار استراتيجي»[11].

النمط الثاني:

يخص النمط الثاني بعض الأعضاء العرب في مؤسسات أو جمعيات أكاديمية أو غير أكاديمية مثل مراكز البحوث والدراسات الغربية المهتمّة بشكل جزئي أو كامل بواقع المنطقة العربية سياسيا أو اجتماعيا أو ثقافيا أو وسائل الإعلام بأنواعها (و مؤخرا في الإعلام الإلكتروني وتفرعاته)، وأؤكد على عدم التعميم بطبيعة الحال لأن هناك الكثير من العناصر العربية اللامعة في هذا المجال المعرفي.

هناك سمات مميّزة عادة لهذا النوع من المساهمين العرب في بناء الخطاب الاستشراقي، ولا يوجد فرق كبير بين من يقيم منهم في أوربا أو من يتعامل مع هذه المؤسسات أو الجهات الغربية من داخل البلدان العربية: عادة ما يكونون على إطلاع واسع على الثقافة الغربية وأسلوب الحياة الغربي وذوو إلمام بلغة الجمهور الذي يتوجّهون إليه، ولا أقصد فقط اللغة ككلام وإنما طريقة مخاطبة عقلية المتلقّي، ويمكن تقسيم إشكالية عملهم المعرفي إلى فرعين:

الأول: ينطلقون من منهج فكري غربي وأدوات عمل ومراجع وثوابت ونظريات غربية للبحث عن مشكلة شرقية، تعالج وتحلل بأسلوب غربي وتصاغ الفرضية والحل بما يلائم عقلية المتلقّي (الغربيّة)، وإن كان العمل مخصصا لوسيلة إعلام جماهيرية فإن المشكلة أكبر لأنه غالبا ما يتم تبسيط واختصار أو إعادة صياغة عمل هذا الباحث من قبل معد غربي لتلبية احتياجات الوسيلة الإعلامية أو لكي يصل إلى أوسع شريحة من الجمهور.

الثاني: الكثير من هذه الجمعيات والمؤسسات ومراكز البحث (أو على الأقل هذا ما يحدث في أوربا) تتبع تنظيميا أو تمويليا أو كلاهما لجهات تهتم بـ «توثيق الصلات» و«مد الجسور» وأمور مشابهة مثل بعض الجهات الحكومية أو شبه الحكومية لدول جنوب أوربا المهتمّة بتنمية العلاقات في حوض المتوسط، وبالتالي ينتظر عادة أن تكون نتائج هذه الأبحاث «إيجابية» أو على الأقل «متفائلة».. حتى لو جاءت هذه الإيجابية والتفاؤل على حساب وقوع البحث في السطحية. كمثال على ذلك رأي سمعته في إحدى محطات الراديو الكبرى هنا في اسبانيا لأحد الباحثين في مركز دراسات تابع لجهة حكومية اسبانية، وهو من أصل عربي (من أصل أردني تحديدا) حول الوعي الديمقراطي لدى الشباب العربي وكان يؤكد أن الشباب العربي ككل يمتلك حسا ديمقراطيا تعدديا عاليا والدليل على ذلك أنه يتبنّى الأسلوب الاستهلاكي الغربي في الأكل والشرب واللباس ويدمن الشباب العرب على الانترنت والفيسبوك ويوتيوب كأقرانهم الغربيين ويشاهدون المسلسلات والأفلام الغربية على «الستلايت» بإقبال

كبير ويذهبون إلى المقاهي لمشاهدة مباريات كرة القدم الأوربية.. ولم يعط أي دليل آخر أو معلومات إضافية، بالنسبة له تكفي هذه الشواهد للحديث عن «وعي ديمقراطي».. ! تكمن المشكلة في أن أصله العربي يعطي نوع من المصداقية لكلامه أمام المشاهد الغربي، وهو في هذه الحالة يتحدث كباحث في مؤسسة تابعة لحكومة اسبانيا المهتمّة بالسياسات اليورومتوسطية وتقوية الروابط مع دول حوض المتوسط، ويشارك في برنامج تذيعه قناة راديو ليبرالية – يسارية وبالتالي فإن المستمع النمطي لهذه القناة يتمتع بقابلية لسماع شيء إيجابي ومتفائل عن العرب والمسلمين (هم) وسماع رأي «أكاٍديمي» يناقض الصورة القاتمة للعرب والمسلمين، وهي صورة يرفضها هو إيديولوجيا حتى لو كان ذلك بشكل رمزي.

الجانب الاستشراقي من الموضوع يأتي من أن خطاب هذا النوع من الباحثين والإعلاميين وغيرهم، رغم أنه يحاول كسر سلبية الصورة النمطية السوداء للعرب والمسلمين (هذه وظيفته إلى درجة كبيرة) ورغم أنه يفترض أنه مكلّف بمد الجسور المعرفية بين «الشرق» و«الغرب» إلا أنه يحافظ على هذا الفاصل المعرفي والوصفي بل قد يكرسّه.. ورغم أنه لا يدعو إلى تدخّل غربي مباشر (عسٍكري، سياسي.. الخ) في الشرق «لتطويره» إلا أنه يربط تطوّر الشرق وتقدّمه حتميا بـ «انفتاحه» على الغرب: بالتعلّم منه، باقتباس ثوابته السياسية والاجتماعية، باستيراد نماذجه الاقتصادية، بتقليده... الخ. يدمن هذا الخطاب على رسم متوازيات وتشبيهات بين حالات من التاريخ الأوربي وأمور يراها مشابهة في الواقع العربي، وهي مقارنات تفتقر للدقّة فٍي أغلب الأحيان لأن السياق التاريخي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي مختلف تماما.. لكن هناك على ما يبدو حاجةٍ للتسرّع في الحصول على النتيجة الإيجابية أو المتفائلة.

أكرر ما قلته سابقا بخصوص أنه لا يجوز التعميم عٍلى جميع المؤسسات البٍحثية ولا على كلّ العاملين العرب فيها، هناك جهات مهنية جدا وذات جهود ممتازة جدا، وتتمتع بمصداقية عالية.

النمط الثالث: الاستشراق البديل

أقصد بهذا النمط الأخير من المستشرقين العرب جزءاً (أيضاً لا يقبل التعميم) من النشاط الثقافي والفني والترويجي للدول العربية وللمثقٍفين والفنانين العرب... قد يولد هذا النمط من رغبة هؤلاء الناشطين (إن كانوا أفرادا أو مؤسسات أو حكومات) في كسر الصورة النمطية السلبية للدول العربية ولشعوبها لكنهم يقومون بذلك عن طٍريق إنشاء صورة نمطية أخرى «أقل سلبية» وإن كانت مليئة بعناصر موجودة سلفا في الكليشيهات السابقة.. لو تابعنا الأعمال الثقافية والفنية التي تشارك في المهرجانات والتظاهرات في الخارج (إن كانت مهرجاٍنات رسمية أو «مستقلة») سنشاهد أنها، في غالبية الأحيان، معدّة للمشاهد الغربي سلفا، تخاطبه بعقليته وتحمل من العٍناصر النٍمطية «للشرق» ما يكفي لكي يتأكد هذا المشاهد الغربي أنه يشاهد شيئا «شرقيا» وإن

تم الاستغناء عن السلبيات إلى حد بعيد (العنف، احتقار المرأة، التعصّب.. الخ) وتم التركيز على بعد روحاني، وردي، تأمّلي، «أكزوتيك»... الخ، ويخرج المتابع الغربي وهو متيقّن من أن جميع العرب يذهبون إلى الحلقات الصوفية للدوران حول أنفسهم عندما يكونون متعبين نفسيا (بنفس الطريقة التي يذهب فيها الغربي لممارسة اليوغا)، وأن جميع النساء العربيات يجدن الرقص الشرقي ببراعة رهيبة.. وعندما يرى العربي النمطي القمر أو النجوم تتوقف الدنيا ويبدأ «بالتفلسف» حول الحياة ومعانيها الجميلة في عالم الشرق البرّاق...

قد لا يكون ذلك سلبيا جدا، لكن هذا «الاستشراق البديل» لا يخرج عن الفاصل بين الشرق والغرب بل يحاول تغيير شكله، أو تغيير سلوكه دون هدمه كفاصل تمييزي بين الغربي المتقدّم المتطورّ العقلاني والشرقي.. الفرق الوحيد في هذه الحالة هو أننا نحوّل الشرقي العنيف المتعصب إلى شرقي «روحاني» وفلسفي.. لكنه يبقى متخلفا !

أعتقد أن هذه الأنماط الثلاثة تلخّص بشكل سريع الجانب النخبوي العربي الذي أرى فيه جزءا من الخطاب الاستشراقي، ولهذا الجانب النخبوي دور مزدوج: تكريس الخطاب الاستشراقي في الغرب وترسيخ مفهوم «الشرق» لدى الفكر الغربي، وأيضا تنمية استشراق محلّي لدينا ننظر فيه لأنفسنا على أننا (هم) وليس (نحن).

الإستشراق والفكر الإمبريالي:

كتب «أرفينغ كريستول» وهو من منظري اليمين الأمريكي في القرن الماضي، كتب في (وول ستريت) ما يلي: إن الأمم التافهة كالأشخاص التافهين حيث يمكنها سريعا أن تنتشي بأوهام الأهمية، ومن هنا تأتي أهميةٍ حاملاتٍ الطائرات الحربية .لن أتحدث عن الإمبريالية، فهو عدا عن كونه مصطلحا مطاطيا، فهو معلوك لدرجة أن هذه الكلمة أخرجت من سياقها ووضعت ضمن قائمة الكلمات المكرورة في أي خطاب شوفيني جاهز لأن يصرخ به من على المنابر، لكنني سأتحدث عن القناع الذي تسترت خلفه الإمبريالية لعدة قرون خلت، ألا وهو علوم الاستشراق، فالإمبريالية عادة ما تكون نتيجة لعدة عوامل بعضها لا إرادي راجع إلى تضخم الإمبراطورية واتساعها وسيطرة المركز على الهوامش تلقائيا، وبعضها الآخر (وهو ما يهمنا) إرادي مع سبق الإصرار اعتنت به المؤسسات الاستعمارية ورسخته وحاولت تعميمه كحقيقة ثابتة غير قابلة للجدل من خلال عدة قرون من العمل الاستشراقي المتواصل .لقد اعتمدت الإمبريالية على علوم الاستشراق لتبرير احتلال الآخر المختلف، بل الغارق في الاختلاف الدوني، هذا العمل الاستشراقي المنحاز والمتمركز حول ذاته والذي (نمط) الشرق، ثم اعتمد على هذا التنميط كحقيقة ثابتة، وربما تكمن المشكلة الأكبر التي واجهها المفكرون وعلى رأسهم «إدوارد سعيد» في المجتمع الغربي هي التمسك بهذه الصورة المختلقة ورفض التخلي عنها وتغييرها .إن الناظر بعين الحياد يعرف أن المؤسسات

الاستشراقية سارت تماماً جنباً إلى جنب مع زمن التوسع الاستعماري الأوروبي منذ بداية القرن السابع عشر حيث سيطرت أوروبا على 80%من مساحة العالم، وليس من قبيل المصادفة أن يكون الحيز الذي تتحدث عنه علوم الاستشراق في نهاية الحرب العالمية الأولى هو نفس الحيز الذي تمتد به حدود الإمبراطوريات الفرنسية والبريطانية .إن المعرفة لم تعد بريئة، ففي محاضرة ألقاها «آرثر جيمس بلفور» عام 1910 أمام مجلس العموم البريطاني، تحدث فيها عن (المشاكل التي ينبغي أن نعالجها في مصر) كان يبرر «ضرورة احتلال مصر» بسبب «معرفتنا لمصر»، وينتقد إدوارد سعيد هذه النظرية شكلا ومضمونا، فهي تسوغ لدول فرض السلطة على أخرى لمجرد معرفتها، والأهم أنها تحول نظرية المعرفة من الدراسات الأنثروبولوجية إلى الاستعمارية .و« سعيد » يتحدث عن الاستشراق على أنه اختراع غربي وغايته أن يمثل الشرق ويعبر عنه بما يخدم المصالح الاستعمارية الغربية وأن جميع المعارف الاستشراقية اعتمدت في الأساس على (الإنشاء) والتخيل دون تصوير الواقع الحقيقي، فالشرق الذي صوره المستشرقون ليس واقعيا إنما جاء كما أريد له أن يكون، لذلك أحدث تطبيق هذا التصور المتخيل أزمة أدت إلى الشعور بالتفوق الغربي ويؤكد أن الاستشراق ليس إلا إسقاطا غربيا على الشرق وأنه على علاقة مشبوهة مع الأنظمة الكولنيالية والنظريات العرقية العنصرية التي قسمت العالم إلى شرق وغرب افتراضيين ويرى أن للاستشراق ثلاثة ظواهر: الأولى هي إطلاق التسميات الجاهزة والتي ما زالت تستعمل حتى الآن في التحدث عن الشرق، وثانيها هي طريقة التفكير المبنية على التقسيم الأنطولوجي، وثالثها استخدام التدريس عن الشرق للهيمنة عليه .فالعمل الاستشراقي واكب صعود الإمبرياليات منذ اجتياح نابليون لمصر وهو منهجية فكرية تقوم على التفريق والتمييز المعرفي/ الأبستمولوجي، والمستشرقون قسموا العالم إلى غرب وشرق وأن لكل منهما خصائص ثابتة، واعتبروا أن الشرق غير قادر على التطور كما أن الغرب لا يمكن أن يتخلف .ويرى «سعيد» أن الغرب أطر الشرق في أربعة مكونات: بدءا من كونه غير عقلاني، وعقليته عقلية البازار «السوق» الذي لا تسوده الثقة، وأنه نرجسي لا يقدر الآخر المتحضر، وأنه يعتمد لغة غير واقعية أقرب إلى التصوف، ويعكس «سعيد» هذه المكونات الأربعة ويرى أنها إنما تنطبق على الغرب نفسه، ويدلل على ذلك بأن اللاعقلانية تنطبق على كتابات «صموئيل بيكت» و «يوجين يونسكو» والسرياليين، وأن عقلية البازار تبدو جلية في بورصة نيويورك، أما بالنسبة للنرجسية وعدم تقدير الآخر فيرى أن خير من يمثلها «بيركلي» وفلسفة «جان جاك روسو»، في حين أن اللامادية والتصوف والهروب من الواقع موجودة منذ أن كتب الشاعر «أوفيد» (مسخ الكائنات)إذا فهذا الشرق المأخوذ من صور الرسامين وكتابات الرحالة ليس إلا شرقا افتراضيا غير موجود إلا في خيالات المؤسسة الإمبريالية، فالاستشراق ليس مرآة تعكس الشرق كما يدعون بل على العكس هو يظهر الغرب على حقيقته كقوة استعمارية تستغل الآخر وتحتقره- .

الأدب والعلوم الإنسانية: رفض «سعيد» النظر إلى العلوم الإنسانية على أنها معرفة غير منحازة، فهو يرى أن النظرة الاستشراقية غير بريئة، وأن الأدباء والمثقفين وحتى العلماء تحكمهم ضوابط الحكومات التي تنفق عليهم، وأن الأماكن التي يظهر فيها فعل الاستشراق جليا إنما يكون مرتبطا بحجم الفعل السياسي الغربي فنحن لا نستطيع قراءة العلوم والثقافات بطريقة جديدة إلا بمعرفة «القوة الدافعة» وهو يكشف أيضا عن خفايا الخطاب المعرفي الذي لا ينفصل عن السياق التاريخي، لذلك يدعو إلى نمط من القراءة الخاضعة لـ(السياق التاريخي) وقد حاول «سعيد» أن يظهر العقل الباطن في الإنتاج الأدبي والسردي الغربي بدءا من رواية (قلب الظلام) لـ «جوزيف كونراد» ومرورا بلامارتين وفلوبير ورسكين وكونراد وغيرهم الكثير، معتمدا على تحليل النصوص الأدبية، ولن يتردد أحد بالاعتراف أن أبطال الثقافة التحررية أمثال «رسين» و«ديكنز» و«جون ستيوارت مل» وغيرهم كانوا أصحاب آراء محددة في الامبريالية والعرقية، فإليوت مثلا يرى أن العقل الغربي متفوق وأن الإبداع من الخصائص الثابتة في العقل الغربي والتي يحتاجها الشرق ليصبح راقيا، فهو يبرر استعمار الشرق لتطويره، أما «ألبير كامو» فقد صمت تجاه ما جرى في الجزائر من أعمال إبادة جماعية ..إلخ أما المستشرقون الحقيقيون فلم ينظر إليهم إلا على أنهم قاموا بجهد «غير علمي» لترسيخ صورة الشرق المفترضة .أما الجانب الآخر للأدب والمعرفة فهو يتجلى في مصادرة الأدب، ففي مقدمة روائع العالم التي صدرت عن دار «نورتون» الأمريكية عام 1956 وردت هذه الجملة (إن روائع العلم مختارات من الأدب الغربي)، فهو يرى أن الثقافة الغربية صادرت الأدب واقتصرت على فئات عرقية إثنية امتدت من الأدب العبري القديم فالأدب الأوروبي الوسيط فالأدب الغربي الحديث ورغم الكثير من الخصال الشرقية في الأدب اليوناني فقد تمت مصادرته وجعله غربيا بحتا - .صورة الشرق إن صورة الشرق التي حاولت أن تفرضها الإمبريالية من خلال علوم الاستشراق، ما هي إلا صورة مخترعة لتسهيل عملية احتلال الآخر والسيطرة عليه، فرسمته كعالم مليء بالاضطراب والقلق، أهله كسالى ساذجون، قساة على الحيوانات، كاذبون ويكرهون الآخر، عدا عن التنميط والنماذج الجاهزة: عبيد وخصيان، حريم وجواري، أمراء وراقصات وغلمان، ولا يخلو الأمر من مقارنات تعسفية بين شرق متخلف وغرب متحضر يراد منها إنتاج نماذج راكدة للشرق، يقول «إرنست رينان» 1892-1823 (إن العقل السامي – من السامية- لا يستطيع أن ينتج علما أو فلسفة وأنه غير قادر على إنتاج الشعر مع استثناء للعبرية)[12]، أما اللورد «كرومر» فيقول في كتابه «مصر الحديثة»: (الشرقيون غافلون، محرومون من الحيوية والقدرة على المبادرة، فوضويون، يعجزون عن إدراك أن الطرقات شقت وبنيت لكي يمشى عليها وهم عريقون في الكذب، كسالى وسيئو الظن وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الأنجلوساكسوني في وضوحه ومباشرته ونبله)[13]، ويرى الغرب أن (حس الغربيين بالمنطق والتفوق الطبيعي في الذكاء) هو استنتاج طبيعي في

حين أن التفكير الشرقي يفتقر إلى التناسق مثله مثل شوارع الشرق، و«إرنست رينان» يرى أن عدم المساواة بين الشعوب وضرورة سيطرة أقلية منها أمر بديهي لأنه قانون من قوانين الطبيعة والمجتمع- .

تغطية الإسلام: كشف «إدوارد سعيد» العديد من الأساليب التي تستعمل في الحديث عن الإسلام والتي أصبحت محفوظة عن ظهر قلب، فعادة ما يستعمل الغربيون كلمات وعبارات توحي بالحياد والصدقية العلمية والتوازن، وعادة ما يصلون إلى نتيجة واحدة مفادها أن الإسلام ضد الديمقراطية والتقدم والحداثة وهو دين متخلف، وأن المسلمين يكرهون الآخر ويعادونه، ويرى أن الشركات الكبرى تقف خِلف سياسة الاستعمار التي تغطي الإسلام - فهو يستخدم مصطلح «تغطية الإسلام» بدلا من التغطية الإعلامية -وذلك عن طريق تقديم صورة سطحية عنهٍ وإبراز الجوانب التي تستثير المؤسسات الغربية في مواجهته، ويضرب «سعيد» مثلا على التحيز الغربي، فعندما يتبرع شخص أو مؤسسة من السعودية لجامعة أمريكية تتعالى الأصٍوات للتنديد بالتدخل الإسلامي في التعليم الغربي، لكن عندما تتبرع دولة كألمانيا مثلا لنفس الشأن يكون الرد بالامتنان، هذا عدا عن ربط «الإسلام» أو «القضية الفلسطينية» بالإرهاب، والأخيرة تحتاج إلى بحث آخر مستقل للاستفاضة عنها وليس من الغريب أن نجد في القواميس الغربية مصطلحات عدائية كالخطر الأخضرGreen threat ، أو الرعب من الإسلام Islamic fhobia.وبالنضر إلى الحجم الكبير من الموروث الاستشراقي المتحدث عن الإسلام بنظرة افتراضية متخيلة، فإن هناك أزمة تواصل تحوطها انطباعات مسبقة وتسميات جاهٍزة، ف «برنارد لويس» يرى أن (الإسلام لا يتطور وأن المسلمين يجب أن يوضعوا دائما تحت الرقابة)، و«توماس كارليل»يرى أن القرآن عبارة عن (غباء فارغ لا يطاق)، أما «أدير بليو» فيقسم التاريخ إلى مقدس يمثله المسيحيون واليهود، ودنسٍ يمثلهٍ المسلمون، ويرى الكاردينال ٍالمعاصر «بول بوبارد» أن الإسلام يشكل تحديا مرعبا بالنسبة للغرب ويشكل خطرا بالنسبة للأمل المسيحي، أما «دانتي» فقد وضع نبي الإسلام في مرحلة متقدمة من الجحيم، و«فون غرونبام» ينكر أن ينتمي الإسلام لأي دين أو حضارة، ويرى «لورنس براون» أن المسلمين إذا اتحدوا في إمبراطورية واحدة فإنهم يصبحون لعنة على العالم، أما «هيجل» فيعتقد أن الإسلام متخلي عن كل محسوس.

صدام الحضارات: رغم أن الحضارات لا تتصارع أو تتصادم بل تتفاعل، إلا أن ما يجري اليوم يدخلنا في جدل حول أطروحة (صدام الحضارات) للكاتب «صموئيل هنتنغتون» والتي يصفها «سعيد» بالعرقية والجهل وأنها بنت نفسها على تقارير صحافية ودعائية، وما أفكار «هنتنغتون» سوى أفكار مستقاة من أطروحات المستشرق المحافظ «بيرنارد لويس»ٍ,وما الذيٍ يجري اليوم سوى نتيجة لعدة قرون من علوم الاستشراق التي خلقت عدوا افتراضيا في الشرق، ولا بد في النهاية من الإشارة إلى بعض الآراء

المعاصرة للذين يملكون زمام السلطة في الغرب، ليغدو هذا الإرث الاستشراقي ظاهراً مع نتائجه للعيان دون كثير عناء، يقول «أيوجين روستو» رئيس قسم التخطيط في وزارة الخارجية الأمريكية ومساعد وزير الخارجية الأمريكي ومستشار الرئيس جونسون لشؤون الشرق الوسط حتى العام 1967: (يجب أن ندرك أن الخلافات القائمة بيننا وبين الشعوب العربية ليست خلافات بين دول وشعوب بل هي خلافات بين الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية)، أما الرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نيكسون» فيقول: (للعمل داخل العالم الإسلامي فإن على صناع السياسة الأمريكية المناورة داخل وكر أفعى)، في حين يقول «كيسنجر» الغني عن التعريف: (إننا ما زلنا خارج الثورة النيوترونية وأننا عاجزون عن الدخول إليها وأن ثرواتنا الطبيعية هي من الأهمية بحيث إنه يجب أن تنزع من أيدينا، لتوضع بأيد أخرى أكثر استحقاقا لها [14] إن الكشف عن التجاوزات التي قامت بها المؤسسات الاستشراقية وتعرية الاستشراق على حقيقته وفضح رموزه من الأدباء والرحالة والسياسيين، ودوره في تحقيق ومساندة المصالح الإمبريالية، يجري على قدم وساق في العالم الغربي نفسه، لكن المشكلة الحقيقية تكمن في تمسك الكثير من المؤسسات والسياسيين والأدباء والأفراد بهذه النظرة ورفضهم تبديلها، حتى بعد أن علموا زيفها وخيالاتها.

صموئيل هنتنجتون ونظرية « صدام الحضارات» في ميزان الجابري:

تسيدت مقولة « نهاية التاريخ» لصاحبها فرانسيس فوكوياما الساحة الفكرية السياسية حتى ظهور مقولة «صدام الحضارات» على يد صموئيل هنتنغتون والتي انتزعت الأضواء من فوكويوما ونظريتة في «نهاية التاريخ».

والحقيقة أن مقولة (نهاية التاريخ) لم تعّمر أكثر من خمس سنوات حيث انزوت وتوارت لصالح مقولة (صدام الحضارات) والأسباب التي دعت إلى سطوع نجم هنتنجتون وأطروحته حول صدام الحضارات ليست أسبابا تتعلق بالقوة والحجية المعرفية وتماسك البناء النظري. بل أنها تعني بكل بساطة التحول الذي طرأ على السياسة الأمريكية في هذه المرحلة التي يقودها اليمين المتطرف أو (النيوليبراليون)

ومن البدهي أن أي فكر أو فلسفة لا يمكن أن يوجد ويحيا في فراغ.بل هو يعبّر بالضرورة عن إيدلوجية جماعة أو شريحة أو طبقة معينة أو حتى شعب .فإن نظرية «صدام الحضارات» قد جاءت معبرة تماما عن التوجه الجديد للنيوليبرالين في أمريكا وناطقة أمينة ومرافقة للتحول المرحلي الذي إتضحت ملامحه في الفترة الأخيرة، وقد كانت مقولة نهاية التاريخ في فترة ما هي المعبر الحقيقي عن سياسة النيوليبراليين في أمريكا. وسوف نكون مضطرين في أماكن متعددة في هذه المقالة من عقد المقارنات بين صدام الحضارات ونهاية التاريخ عندما يكون ذلك ضروريا.

إن مقولة نهاية التاريخ كانت تتنبأ بنهاية الأنظمة الشمولية وكافة الأنظمة الشيوعية والاشتراكية، وتنبأت بحتمية انتصار النظام الليبرالي وتسيدّه وتفرّده كنظام سياسي

واقتصادي وحيد في المستقبل. أي أن نهاية التاريخ ستكون نهاية ليبرالية بشكل حتمي.

والواقع أن الأحداث الدراماتيكية التي حصلت بعد صدور كتاب فوكوياما نهاية التاريخ، أكدت النبوءات التي جاء بها فوكويوما. أو أن السياسة الأمريكية إتخذت من مقولة «نهاية التاريخ» إنجيلا وبرنامج عمل لها وقامتٍ برسم خططها على هدي هذه المقولة. أو ربما أنها مهدت لسياستها بالترويج لها نظريا على شكل نظرية «نهاية التاريخ». والواقع أن كل الفروض السابقة هي بالتالي تصب بنتيجة واحدة.

ويبدو أن النيوليبراليين تنبهوا فجأة إلى أمر خطير في مقولة نهاية التاريخ، هذا الأمر هو المصير المحتوم الذي تسير نحوه الأنظمة غير الليبرالية في العالم. أي أن انهيارها حتمي.

ولا يحتاج إلى حروب وحملات عسكرية. وبالتالي فإن الميزانية الأمريكية الضخمة للتسلح والتي بلغت مئات المليارات تصبح غير مبررة على الإطلاق، لماذا تصرف مئات المليارات لمحاربة أنظمة هي بالأساس أنظمة متهافتة تسير نحو موتها المحتوم أي أن (نهاية التاريخ) في جزء منها تبعث على الاطمئنان على مستقبلِ أمريكا الليبرالية باعتبارها تتحدث عن الأنظمة غير الليبرالية وكأنها أصبحت حتما في ذمة الماضي

وهكذا جاءت نظريةٍ صدام الحِضارات لكي تتلافى هذا النقص الخطير وتصور الصراع بأنه لا زال حاضرا ومستقبلا وتنذر بخطر المواجهة والحرب وتدعو صراحة إلى الاستعداد والاستنفار للدفاع عن النموذج الحضاري الأمريكي الليبرالي، وهكذا يصبح تخصيص أموال فلكية للتسليح له ما يبرره، وقد ضرب هنتجتون على وتر حساس عندما صور الخطر القادم خطرا أخضر (إسلامي) في أغلبه.

ومن الملاحظ أن هنتغنتون قد نشر مقالته في مجلة (شؤون خارجية)الأمريكية عام 1993 وهي مجلة معروفة بقربها من مراكز صنع القرار بالولايات المتحدة الأمريكية.

يعتقد الجابري أن مقولة (صدام الحضارات) من حيث مستواها الفكري والمعرفي لا تتناسب ومكانة هنتجتون العلمية ومنهجيته العالية. وهي على صعيد المستوى الفني من أردأ ما أنتج هنتجتون من فكر. مما يشي بأنها قد كتبت باستعجال كبير وبقصدية واضحة أو بتكليف مباشر من الإدارة الأمريكية .فالأفكار تتكرر وتتدافع والشواهد تتداخل في غير نظام والتحليل مضطرب والاستدلال متهافت والأمثلة تعّج بالمغالطات. كل ذلك يدل على أن المبدأ الذي يحكم النص هو المبدأ المعروف (الغاية تبرر الوسيلة)

ومن أهم عيوب النظرية اللجوء إلى التعميم وإصطناع الغموض، والقفز من قضية إلى أخرى ومن مثال إلى مثال آخر بمناسبة وبدون مناسبة وذلك هو أسلوب المغالطة كما هو معروف في المنطق.

بعد سلسلة من الاستدلالات المبررة ينتهي هنتجنتون بأن الصراع القادم لن

يكون أيدلوجياً أو اقتصاديا باعتبار أن هذين الصِراعين قد انتهيا بإنهيار المعسكر الاشتراكي. وأن الصراع القادم سيكون حضاريا، والصراعات الرئيسية في السياسة الدولية ستنشب بين مجموعة من الحضارات المخلتفة وستكون حدود التوتر الفاصلة بين تلك الحضارات هي خطوط المعارك الكبرى في المستقبل.[15]

وهنتجتون يخلص إلى أن الصراع المستقبلي سيكون بين ثلاث حضارات رئيسية الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية والحضارة الغربية. ومع أن أرنولدتوينبي مؤرخ الحضارات الشهير قد شخص ثماني حضارات لا زالت قائمة وحية وفاعلة هي (الحضارة الغربية، الكونفوشية، واليابانية، والإسلامية، الهندية، السلاجقية والأرثوذوكسية والأمريكية اللاتينية، (وربما) الحضارت الإفريقيه[16]

فإن هنتغنتون ينطلق من مقولة توينبي لكي يقرر بشكل تعسفي غير مبرر استبعاد كافة الحضارات في صراعها مع الغرب والإبقاء على الحضِارة الصينية والإسلامية فقط. فيقول أن اليابان قد أصبح جزءً من الغرب سياسيا وتكنولوجيا، والشعوب السلافية هي جزء من أوروبا وهي تقترب من الغرب وترغب في الاندماج فيه مثلها مثل أمريكا اللاتينية. أما الهند فهي تتراجع عن تراث نهرو وتعود إلى الهندوسية وستعاني من التمزق الداخلي بسبب وجود طوائف وأقليات متناحرة مما يجعلها خارج دائرة الصراع مع الغرب لإنشغالها بالصراع الداخلي أما أفريقيا فهو لا يدخلها في الحساب بسبب عبارة توييبني (ربما) . ولا يبقى إلاّ على الحضارة الصينية والإسلامية وهو يعتقد أن هاتين الحضارتين هما حضارتين طامحتين فهما تسعيان إلى التحديث والعصرنة ولكنهما ترفضان النموذج الغربي، وهكذا سيكون الصراع بينهما وبين الغرب.

إن هنتجتون يستعمل معايير مختلفة في تصنيف الحضارات فهو مثلاً جعل من الحضارة اللاتينية والغربية حضارتان مختلفتان مع أنهما تشتركان في الدين واللغة والثقافة والتراث والتاريخ وهو لا يعتمد الدين كأساس في تصنيف الحضارات إلا في حالة الحضارة الإسلامية فقط. وإلا لكان اعتبر الحضارة اللاتينية والغربية حضارة واحدة وأعتبِر الحضارة الهندية والصينية واليابانية حضارة واحدة تدين بالبوذية. هنا نجده مغرضا في تصنيفه للحضارات فتارة يعتمد الدين وتارة يعتمد الهوية الثقافية وتارة يعتمد ما أسماه بالوعي الحضاري،ولكنه بالنهاية يلجأ إلى عملية ترقيع فكري متعدد لنظريته ليصل في النهاية إلى النتيجة المسبقة التي أراد الوصول لها أو التي كلفته الإدارة الأمريكية الوصول لها وهي وضع الحضارة الصينية والإسلامية كحضارتين معاديتين للحضارة الغِربية والواقع أن هذا التصنيف على أساس الحضارات هو تصنيف زائف ومضلل تماما ، فنحن نعلم أن هناك صراعا داخل الحضارة الواحدة أهم وأعمق من كل الصراعات المدعاة وهو الصراع الطبقي والذي شكل التاريخ الحديث بشكل رئيسي فالثورة الصينية عام 47 كانت ثورة داخل الحضارة الواحدة ولكنها كانت تحمل في طياتها الصراع الطبقي بين المستغل والمستغل.

وكذلك الصراع الأيديولوجي داخل الحضارة الأوروبية نفسها ممثلاً بالثورة الفرنسية في أوضح صوره والثورات في بريطانيا وأسبانيا وإيطاليا وألمانيا، وكذلك الثورة الروسية، وأن كافة الحضارات شهدت داخلها صراعات كثيرة إما طبقية أو أيديولوجية، كل هذا يسكت عنه هنتنغتون ويتجاهله في شطط ومغالطة منهجية من أجل التركيز على الصراع الحضاري فقط والذي يخدم التوجه الجديد لمن يقفون خلف هذه النظرية.

ويتحول هنتنغتون إلى ربط الكتل الاقتصادية بالكتل الحضارية فإن ما يجمع بين الكتل الاقتصادية اليوم هو اشتراكهم في حضارة واحدة، ويضرب أمثلة على ذلك، وهي بالتأكيد أمثلة انتقائية مختارة بشكل تعسفي، مثل السوق الأوروبية المشتركة وكذلك (الصين، هونج كونج تايوان سنغافورة) وهو يهمل إهمالا متعمدا مثلا لماذا لم تقم سوق مشتركة بين الدول العربية وهو يستند أيضا على مجموعة منظمة التعاون الاقتصادي التي تشكل عشر دول إسلامية، (لاحظ أنه يعود هنا لاعتبار الدين كمعيار وليس الحضارة).

ومن الملاحظ أن هنتنغتون لا يستعمل الدين كمقياس في تصنيف الحضارات إلاّ عندما يتعلق الأمر بالإسلام فقط .ومع أن هنتنغتون يتكلم بإسهاب عن صدام الحضارات المختلفة مثل الصدام بين المسيحية الشرقية والغربية والصراع بين الغرب والحضارة الكونفوشية في الصين، وكذلك الصراع مع الهند وأوروبا الشرقية والصراع مع الحضارة الأمريكية اللاتينية وروسيا. إلاّ أننا نراه يلجأ بأسلوب يقترب من السذاجة والتلاعب باللغة والألفاظ إلى التقليل من شأن كافة الصراعات. مثل قوله عن الهند أن هذه الحضارة ستكون مشغولة بصراعاتها الداخلية وسوف لن تشكل خطرا على الغرب وكأن الحضارة الإسلامية ليس فيها صراعات داخلية وحروب (أنظر الشطط المنهجي) أو أن الحضارة الأمريكية اللاتينية هي قريبة من النموذج الغربي وهي في طريقها إلى الإندماج مع الحضارة الغربية عما قريب، وهو يتناسى ويتجاهل هرولة العديد من الدول الإسلامية وأوضحها تركيا نحو الغرب ومحاولة الانخراط في الحضارة الغربية. الواقع أن هنتنغتون يقع في مطب السذاجة واللجوء إلى الحيل هنا وهناك من أجل الوصول إلى النتيجة التي وضعها نصب عينية مقدما وهي الترويج وإبراز جانب الصراع بين الغرب والإسلام وهنا التوجه لا يخدم سوى توجهات النيوليبراليين في أمريكا. ويتجلّى هذا التنظير المغرض في أوضح صوره حين يصل هنتنغتون إلى الهدف النهائي من نظريته والتي يصوغها في عبارات تفوح منها رائحة الأدلجة والأغراض السياسية المكشوفة وهي بيت القصيد في كل ما قاله هنتنغتون:

- إن الاختلاف بين الحضارات حقيقة واقعة وأن الصراع بين الحضارت سيحل محل الصراع الأيديولوجي وغيره من أشكال الصراع الأخرى.
- أن المحور البارز في السياسة الدولية سيكون الغرب وما عداه وأن البؤره المركزية للصراع العالمي سيكون بين الغرب والحضارتين الكونفوشية والإسلامية.

ثم ينتقل هنتنغتون بعد كل المغالطات السابقة التي ساقها إلى الحديث عن الاحتياطات الضرورية الواجب على الغرب أن يتخذها على المدى القريب والبعيد (وهذا هو الجزء الأهم والهدف من النظرية بكاملها)

يقول أنه يتوجب على الغرب أن يعمل على تحقيق أكبر قدر من التعاون والوحدة بين مكونات حضارته الأوروبية الأمريكية وأن يعمل في الوقت نفسه على إدماج أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية في حضارته وأن يعمل على تعزيز التعاون مع روسيا واليابان وعدم الإقدام على تخفيض الأسلحة حفاظا على التفوق العسكري على الرابطة الكونفوشية والإسلامية والتي يجب وضع حدود لتوسعها العسكري مع استغلال الخلافات بين الدول المكونة لهذه الرابطة، وعلى المستوى البعيد فيجب على الغرب أن يحافظ على قوته الاقتصادية والعسكرية اللازمة لحماية أمنه وحضارته. وفي الوقت نفسه يسعى إلى تحجيم وقهر هذه الحضارات وأن يسعى إلى احتواء هذه الحضارات عن طريق اختراقها من الداخل ومن الخارج.

والحقيقة أن هنتنغتون يتكلم عن الخطر الإسلامي بصفته هو الخطر الأهم والأخطر والذي يتمثل (بالإرهابيين الإسلاميين) وربما أن إقحام الحضارة الصينية الكونفوشية في نظريته كعدو للغرب كان من باب التموية والتغطية والألاعيب لكي لا ينكشف الهدف الحقيقي من هذه النظرية وهو الترويج لسياسة النيوليبراليين المتصهينين في معاداة الإسلام وحضارة الإسلام .ومع أن هنتنغتون صور هذا الصراع والصدام كأمر حتمي وحلٍّ وحيد لا مفرّ منه إلاّ أن الجابري يكشف هذه الحيلة التي لجأ إليها هنتنغتون ويقدم بدلا منها بدائل محتملة لمستقبل العالم بعيدا عن الصراع والصدام ولا يخفى على أحد أن الترويج للصراع والصدام هو بالأساس يبرر الإبقاء على تطوير القوى العسكرية وبالتالي ضرورة صرف ما يلزم من الأموال في سبيل ذلك. علما أن أمريكا لديها ميزانية تسليح هي الأضخم في العالم والتي تجاوزت النصف ترليون دولار وهي تدفع من أموال الشعب الأمريكي التي كان من المفترض أن تذهب لصرفها على التعليم والصحة والضمان الاجتماعي والواقع أن الجابري يطرح بديلا موضوعيا لنظرية صدام الحضارات يتمتع بحجية عالية وتماسك فكري أكثر من نظرية هنتنغتون وهو بالتأكيد ليس مغرضا مثل هنتنغتون في السعي إلى تأجيج الصراع في العالم وجعل العالم أكثر شحونة وخطرا .وتتلخص مثلا في المشروع الذي قدّمه غراهام فولر المسمى حوار الحضارات في ثلاث أمور:

-1مراجعة القيم والمفاهيم الغربية لجعلها تتلاءم أكثر مع التطورات الجديدة

-2 .ترك العالم الثالث يسلك طريقه نحو التحديث. كل حسب الطريقة التي يختارها والتعامل بصورة إيجابية مع الدول التي تحقق تقدما اقتصاديا في الإطار الغربي

-3 مساعدة الدول التي لا تستطيع تحقيق مثل ذلك التقدم حتى لا تجر النظام العالمي إلى مواجهة بين الغرب وغيره من الأنظمة.

ومع أن المشـروع السـابق لا زال ينطلق من نفس المنطلق وهو أن المسـتقبل سيشـهد قيام أيدلوجيا معادية للغرب إلاّ أنه يدعو إلى الحوار وليس إلى الصدام والحروب.

والجابري يورد أدلة تؤكد أن ما يحرك الغرب في سياسـاته ليس الدوافع الحضارية بل أن المصالح هي التي تحرك الغرب وسياساته المستقبلية. وهو يقول: (الغرب مصالح ولا شـيء غيـر المصالـح. والغـرب لا يخـاف مـن أي جهـة دوليـة إلاّ بالقـدر الـذي تهـدد مصالحه)

هكذا يفسّـر الجابري العدوان الثلاثي على مصر 1956، وانقلاب الغرب على الدول الإسـلامية بعد قطع النفط في 1973، وإطاحة الغرب بمصدق في إيران في الخمسـينات الذي حاول اسـترجاع الثروة النفطية، إذن ما يحرك الغرب هو المصالـح .وبرأينا أن هذه الفرضية أكثر حجبة من فرضية صدام الحضارات المغرضة.

والجابـري ينهـي نقـده لنظرية صدام الحضارات بالتركيز علـى الصِراع الطبقي بدل الصراع الحضاري، ويعتقد أن الصراع الطبقي بين المسـتغِلين والمسـتغلين، بين الأسـياد والعبيد هو الذي سيهيمن على مستقبل العالم. وهو يتجاوز صراع الحضارات وحتى حوار الحضارات إلى ما أسماه (حوار النقابات مع أصحاب المؤسسات) وأن أي شـيء عداه هو عبارة عن ذر الرماد في العيون.

الهوامش:

1) جذور البلاء، عبد الله التل، ص275.

2) أخشى أن أكون قد ظلمت (غوته) إذ لم أضعه في الفئة المسلمة، فقد قرأت في أكثر من مصدر أنه قد أسلم، وقد صرح مرة بقوله (لا أكره أن يقال إني مسلم.

3) عن (حضارة العرب) غوستاف لوبون، ص579.

4) (الإسلام والمسيحية) أليكسي جورافيسكي ص105.

5) ما يقال عن الإسلام الأديب عباس العقاد، ص207.

6) فاق جديدة للدعوة الإسلامية في الغرب)العلامة أنور الجندي، ص51.

7) العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية بيانكا سكارسيا، ص214.

8) الإسلام على مفترق الطرق المفكر محمد أسد، ص51.

9) الإسلام دعوة عالمية العقاد، ص188.

10) .http://w.chihab.net/modules. php§name news file article sid ?767

11) نفس المرجع.

12) نفس المرجع.

13) The clashof civilization. Sameul huntington books amillion. 1.1997 page. 51.

14) المرجع نفسه، ص55.

15) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

16) المرجع نفسه، ص102.

الخطاب الإستشراقي الجديد، قراءة في أعمال المستشرق البولوني «تاديوش ليفيتسكي» وإسهاماته في دراسة تاريخ المغرب الأوسط

أ. طايـبـي زيـد / جامعة خنشلة

مقدمة:

تعتبر أبحاث المستشرقين من المصادر المهمة بالنسبة للباحثين العرب اليوم رغم اعتبار الكثير منهم أن هذه البحوث ذات طابع إيديولوجي لاقترانها مع التوجه الاستعماري في بدايتها، واهتم الباحثون العرب بدوافع هؤلاء المستشرقين وأهدافهم من البحث في تاريخ وحضارة العرب والمسلمين، غير أنهم لم يستغنوا عن أبحاث المستشرقين بمختلف مشاربها لعدة اعتبارات، أبرزها اختلاف أسلوب ومنهج المستشرقين وطبيعة بحوثهم، والأهم من ذلك النتائج التي تقدمها بحوثهم، ومن أبرز المستشرقين المختصين بدراسة تاريخ المغرب الأوسط المستعرب البولوني «تاديوش ليفيتسكي»، الذي مكنته الإرادة الاستعمارية من الوصول إلى التراث المخطوط للجماعات الإباضية في الجزائر، بعد أن تعامل مع المصادر العربية في رسالته للدكتوراه المقدمة بجامعة باريس الأولى بعنوان: «تاريخ السلاف وفيلولوجية اللغة العربية، من خلال كتاب «نزهة المشتاق» للإدريسي»[1]، ومن باريس بدأ أول رحلة له إلى إفريقيا (منطقة ميزاب بالتحديد)، بعد حصوله على منحة للعمل الميداني، وقدم دراسة أخرى بجامعة لفوف بعد عودته سنة 1931م، بعنوان: «تاريخ شمال إفريقيا في أوائل العصر الوسيط» وبإشراف أستاذه كوفالسكي[2]. وتخصص بعد ذلك في دراسة تراث الجماعات الإباضية بميزاب، وقدم لنا عدة بحوث قيمة، امتازت بدقة علمية عالية جعلت منه المتخصص الأبرز في دراسة هذا المجال.

لنطرح الإشكال حول مدى التزام هذا المستعرب بالدقة العلمية والتوثيق؟ وخصائص الإستشراق الحديث المتجلي في بحوثه؟ وأهم النتائج التي قدمها ليفيتسكي بالنسبة لتاريخ المغرب الوسيط؟ وهل يمكن أن نقول أن الإستشراق الحديث هو نفسه الإستشراق الكلاسيكي بحلة جديدة؟

منهج وأسلوب المستعرب ليفيتسكي:

اتسمت جل البحوث التي نشرها المستعرب ليفيتسكي بمنهج وأسلوب مميزين، فقد أكسبها من خلال أسلوبه الدقيق ومنهجه المميز أهمية علمية كبيرة، يستفيد منها خاصة الباحثون الأكاديميون، على غرار المطالعين للدراسات الغربية المتخصصة بدراسة تراث الجماعات الإباضية.

من خلال دراستنا لبحوث المستعرب ليفيتسكي تتجلى لنا عدة مميزات لأسلوبه

1/نجيب لعقيقي، لمستشرقون، ط5، د ر لمعارف، لقاهرة، 2006، ج2، ص:503-508.

2/ Thaddaeo Lewicki Oblata, Materialyses jinaukowe jpoéwiecone jprofesoraTadeusz Lewicki ego, StudiaOrientalia, Karakow,(1994),, p : 174-176.

ومنهجه في الدراسة التاريخية، أهمها:

1/ التعامل المباشـر مع معطيات المصادر العربية، دون اللجوء للترجمة بإعتباره يتقن اللغة العربية، وهو أحد أبرز المستعربين في الفترة المعاصرة،ماينفي عن بحوثه امكانية الأخطاء التي تصيب المعنى عادة في الترجمة بين اللغات، بالإضافة إلى مقارنته لمعطيات المصادر العربية وتحقيقه للأعلام والمواقع الجغرافية.

مـن أمثلـة ذلـك: - المقارنـة بين معطيات ابن الصغير والفزاري في مقاله عن علاقات تاهـرت ببـلاد السـودان، والتحقـق من تلك المعطيـات في المصادر الجغرافية للإدريسـي وابن بطوطة[3].

2/ التعامل مع المخطوطات العربية الخاصة بالتراث الإباضي التي جمعها بمعية أستاذه كوفالسـكي، فقـد اعتمـد ليفيتسـكي علـى هـذه المخطوطـات للتحقـق والفصل في المعلومـات غيـر المتوافقـة في المصادر العربية، واسـتطاع التحقق مـن عدة معطيات من خلال هذه المخطوطات بالإظافة إلى إهتمامه بالمصادر الإباضية لدراسـة تاريخ المغرب الإسـلامي، وتخصص في ذلك بمعيـة المسـتعرب سـموغروفيسـكي(Smogorzewcki)[4] بعد تأكيده على أهمية هذه المصادر.

مـن أمثلـة ذلـك: - توظيفـه لنسـخة مخطـوط «سـير الوسـياني» بلفـوف لتحقـق مـن معطيـات الورجلانـي عـن علاقـة «أفلـح بـن عبـد الوهـاب» بملوك بـلاد السـودان، وكذا الطريق الرابط بين الإمارتين.

دراسته للمخطوط الإباضي رقم 277 بلفوف[5].

3/ الاعتماد على العلوم المساعدة للتاريخ، على رأسها الجغرافيا وعلم الآثار بالإضافة إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وهي السمة الأبرز لكل أبحاث المستعرب ليفيتسكي، فهـو يعتبـر أن الإعتمـاد علـى هذه العلـوم يوصل الباحث لنتائج حتميـة غير قابلة للتناقض المعروف في المصادر التاريخية الوسـيطة، ويأكد على القيمة العلمية للبحث التاريخي بعيدا عن التفسيرات التأويلات ذات الخلفيات الفكرية المحدودة.

تبـرز الخصائـص المذكـورة لأسـلوب المسـتعرب ليفيتسـكي مدى بعد أسـلوبه عن المنهج الكلاسيكي المعروف في أبحاث المستشرقين، وتبين قيمة أبحاثه في الساحة العلمية، والتي تعتبر موجهة للمختصين في دراسة تاريخ بلاد المغرب الإسلامي، ما يعني بعدهـا عـن أي إيديولوجيـات (اسـتعمارية) تعنـى بتوجيـه وتشـكيل ثقافـة الآخـر، وإعادة صياغة تاريخه.

3/ Tadeusz Lewicki,« L'Etat nord-africain de Tàhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du 8e et au 9e siécle », Cahier d'Etude Africains, vol 2, cahier 8(1962), p : 513-535.

4/ Ibid, p : 513.

5/ Tadeusz Lewicki, « Le manuscrit no.277 de l'ancienne collection Ibadite du feu ZygmuntSmogorzewski de Lwow »,FoliaOrientalia, 27(1990), p : 137-147.

إضافات ليفيتسكي في دراسة تاريخ المغرب الأوسط:

بفضل اهتمام الباحث ليفيتسكي بدراسة تراث الجماعات الإباضية، واعتماده على منهج وأسلوب مميزين في دراسته، قدم لنا هذا الباحث إضافات كثيرة، متعلقة بالتاريخ الاقتصادي للمغرب الأوسط، ومن جملة الإضافات العديدة التي قدمها ليفيتسكي ما يلي:

1/ توصله إلى حقيقة تاريخية مفادها قدم العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان، فقد انطلق ليفيتسكي من مسلمة ذهب فيها إلى أن المصادر التاريخية، والشواهد الأثرية تثبت بما لا يقبل الشك، أن الصحراء الكبرى كانت دائما محل اختراق تجاري وثقافي، وذلك منذ العهود الرومانية والنوميدية القديمة ببلاد المغرب، فقد تحدث الباحث عن الشواهد الأثرية المتواجدة بكل من الهقار والطاسيلي، والتي تثبت مرور كل من الرومان والنوميديين بهذه المنطقة، التي تعتبر من أهم المحطات التجارية في التاريخ القديم، ورجح ليفيتسكي أن هذه الشواهد تثبت اهتمام الرومان والنوميديين بالتجارة الصحراوية، وأن العبور إلى الضفة الأخرى من الصحراء كان من أهم تطلعاتهم[6]، كما استنتج ليفيتسكي أن النوميديين قد اعتمدوا طريقين تجاريين للوصول إلى بلاد الذهب، الأول من طرابلس نحو الطاسيلي ثم بلاد السودان، والثاني من قرطاج إلى الهقار وصولا إلى بلاد السودان[7].

وتحدث الباحث كذلك عن وصول الرومان إلى شواطئ بلاد السودان الغربي عبر المحيط الأطلسي، انطلاقا من السواحل الغربية لبلاد المغرب على ذات المحيط[8]، ما يثبت بالنسبة لهذا الباحث قدم العلاقات الاقتصادية والثقافية بين بلاد المغرب وبلاد السودان، ما يعني أن ليفيتسكي يثبت عدم وجود القطيعة مع الماضي بالنسبة لهذه العلاقات، فهي متجذرة في التاريخ القديم، وهو ما أكسبها الأهمية التجارية العالمية، حيث استقطبت التجار من كل فج عميق.

2/ قدم الباحث ليفيتسكي من خلال أبحاثه براهين عديدة، تثبت أن دخول أهالي بلاد المغرب للإسلام، قد ساعد بشكل ملفت على تطوير علاقاتهم الاقتصادية مع جيرانهم، وتحدث عن اهتمام كبير للولاة والأئمة ببلاد المغرب، بالتجارة مع بلاد السودان، فقد أثبت ليفيتسكي أن الإمام الرستمي «أفلح بن عبد الوهاب»، كان مهتما طوال فترة حكمه، بتوطيد العلاقات التجارية مع السودانيين، حتى أنه فكر في الذهاب بنفسه إلى ممالك السودان[9]، وهذا الاهتمام من قبل الإمام أفلح يعكس مدى اهتمام المسلمين في

6/ Tadeusz Lewicki, Etudes Maghrébines et soudanaises, tom2, Académie Polonaise des sciences, Varsovie,1983 , pp : 59-60.

7/ Ibid, p : 60.

8/ Tadeusz Lewicki, Le Rôle de Sahara et Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud, histoire générale de l'Afrique, Paris, Unesco/Nea, 1990, vol.3 ,pp : 316-317.

9/Tadeusz Lewicki, L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à

بلاد المغرب بهذه العلاقات.

3/ اهتم ليفيتسكي في كل أبحاثه بإثبات الدور البارز الذي لعبه سكان الصحراء الكبرى، وركز على دور القبائل البربرية في الصحراء في توطيد العلاقات الثقافية بين المغرب والسودان، على غرار العلاقات التجارية، فأثبت لنا أن القبائل البربرية التي عاشت بالصحراء الكبرى منذ العهود القرطاجية والنوميدية التي مارست بدورها التجارة مع بلاد السودان منذ العهد القديم، قد ألفت هذا النمط من العيش بعد الفتح العربي، فقد جعلت منهم القوافل التجارية للمسلمين القادمة من المشرق والمغرب، قبائل ذات شأن كبير[10]، إذ اعتبرت هذه القبائل حلقة الوصل بين المغرب والسودان، كما لعبت الدور الأبرز في نقل المؤثرات الثقافية بين الطرفين،ونالت شرف نشر الدين الحنيف في ربوع البلاد السودانية.

4/ من أهم ما توصل إليه ليفيتسكي،هو إثباته لوجود طرق تجارية مهمة في العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان، والتي لم يتطرق إلى دراستها قبله، فقد أثبت وجود الطريق التجاري الرابط بين القيروان وسجلماسة عبر توزر ووارجلان[11]، واعتمد على مقارنة المعطيات الإباضية خاصة في سردها لتراجم المشايخ والأئمة الإباضيين، مع معطيات المصادر الإخبارية والجغرافية الأخرى[12]، وتوصل إلى إثبات وجود هذا الطريق، ولعبه دورا بارزا في توطيد العلاقات المغربية السودانية من جهة، وتوطيد العلاقات الاقتصادية بين الأقطار المغربية من جهة أخرى.

كما أثبت ليفيتسكي وجود الطريق التجاري الأوسط، الذي يربط «القيروان» «بغاو»، عبر كل من وارجلان وتادمكة، واعتبر ليفيتسكي هذا الطريق الأقرب إلى بلاد السودان بالنسبة لتجار القيروان[13]، وقد اعتمد على المصادر الإباضية، ليبين لنا الأهمية الكبيرة لهذه المصادر، كما بين أهمية هذا الطريق التجاري[14]، الذي يختصر المسافة على تجار المغرب الأدنى والمغرب الأوسط، المرتحلين بتجارتهم إلى بلاد السودان.

5/ أثبت ليفتسكي كذلك الأهمية الكبيرة التي تحظى بها واحة «وارجلان» في تاريخ العلاقات، والتي أفردها ببحث خاص، حول طرقها التجارية، وأثبت أن هذه الواحة هي أهم المحطات التجارية الصحراوية في المغرب الأوسط، والتي تضاهي سجلماسة غربا وغدامس شرقا[15]، كما بين الباحث الأهمية الكبيرة للطريق التجاري الشرقي،

la fin du 8e et au 9e siècle, op cit, pp:515-516.
10/ Tadeusz Lewicki, Le Rôle de Sahara et Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud, op cit, pp : 326-329.
11/Tadeusz Lewicki, Etudes Maghrébines et soudanaises, tom2, op cit, pp : 21-22.
12/ Ibid. p : 22.
13/ Ibid, p : 22.
14/ Tadeusz Lewicki, Etudes Maghrébines et soudanaises, tom1, op cit: 21-22.
15/, Ibid, pp : 69-74.

الذي يربط بلاد المغرب ببلاد السودان، بعد أن أثبت وجود طرق تجارية تربط وارجلان بكوار، وزويلة وغدامس، ما يثبت توجه أهالي المغربين الأدنى والأوسط إلى بلاد السودان باستعمال الطريق الشرقي[16].

6/ أكد ليفيتسكي وجود العلاقات بين الدولة الرستمية بتاهرت، وبلاد السودان، واستطاع بفضل اعتماده على معطيات المصادر الإباضية ومقارنتها بالمعطيات الجغرافية، اثبات تاريخ أقدم مما تذكره لنا المصادر الجغرافية، وحدد بداية النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (8م) كأول تاريخ مؤكد من خلال المصادر لوجود العلاقات التجارية بين تاهرت وبلاد السودان[17]، وقد انطلق ليفيتسكي في إثباته من افتراض مفاده أن الاقتصاد الرستمي في مراحل نموه الأولى ارتكز على التجارة مع بلاد السودان، واستطاع بأسلوبه المميز إثبات أهمية السوق السودانية بالنسبة لأهالي «تاهرت» خلال هذه الفترة، واصلا إلى إثباته وجود علاقات تجارية مباشرة بين «تاهرت» و«غاو».

7/ أثبت لنا الباحث استمرار العلاقات التجارية، بين الجماعات الإباضية بالمغرب وبلاد السودان، حتى بعد سقوط الحكم الإباضي لتاهرت[18]، فقد مثلت التجارة السودانية بالنسبة إليهم أهم الموارد الاقتصادية، واعتمد على وصف الجغرافيين للمحطات التجارية، وذكر القبائل والجماعات التي تسكنها، وتتبع ليفيتسكي معطيات المصادر لإثبات اعتماد الإباضيين على التجارة الصحراوية، فأثبت هجرة بعض التجار الإباضيين بمذهبهم إلى بلاد السودان واستقرارهم فيه، وفسر هذه الظاهرة بمحاولة هروبهم من الاضطهاد الشيعي الذي عصف بممتلكاتهم[19]، فرغم أن بعضهم قد اضطر لاتخاذ هذه البلاد موطنا له، لم يمنعهم ذلك من التواصل، والاهتمام بأمور التجارة السودانية.

8/ تمكن الباحث من تحديد أماكن بعض الواحات والمحطات التجارية في عصرنا، وذلك باعتماده على البحوث الأثرية، وعلم الجغرافية الحديث، حيث اعتمد على هذه العلوم المساعدة، لإثبات الأهمية التجارية لبعض المحطات الصحراوية، وذلك بالبحث في مصادر مياهها، وحساب المسافات التي تفصلها عن المحطات التجارية الأخرى، وقد توصل من خلال هذه العلوم إلى استنتاج وجود عدة طرق صحراوية غامضة، وأثبت وجود محطات تجارية على طول هذه الطرق، ما يعني توصله لاستنتاجات لم يسبق أن تطرق إليها الباحثون، ومنها على سبيل المثال، إثباته لوجود الطريق التجاري بين وارجلان وتادمكة، عبر محطات «عين صالح» و«الهقار»، ثم «أذرار إيفوغاسن»، وصولا إلى تادمكة، وتحول هذا المسار أواخر القرن الثامن هجري، ليمر بكل من «توات»

16/ Ibid, tom2, pp : 59-60.

17/ Tadeusz Lewicki, L’État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du 8e et au 9e siècle, op cit, pp:515-516.

18/Tadeusz Lewicki, L’État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du 8e et au 9e siècle, op cit, pp : 527-528.

19/ Ibid, p : 528.

و«تيدكلت»[20]، ليثبت لنا ليفيتسكي من خلال هذه الإضافة، الأهمية الكبيرة للعلوم الأخرى التي وظفها، والتي تساعد الباحثين الشباب في دراسة العلاقات بين بلاد المغرب وبلاد السودان.

9/ قدم ليفيتسكي تقسيما رائعا لدراسة الصحراء الكبرى، والتي تمثل حلقة الوصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان، فقسمها إلى ثلاث مناطق: شرقية، شمالية، وغربية[21].

وقد أخذ بعين الاعتبار في هذا التقسيم الموقع الجغرافي، وتوزيع القبائل الصحراوية ومجالاتها، والأهمية الاقتصادية والثقافية للطرق التجارية الخاصة بكل قسم، وحتى مصادر المياه بالنسبة للمحطات التجارية في كل قسم، فقد تحدث عن اعتماد محطات الصحراء الشرقية على الآبار الارتوازية في جلب المياه، في حين تعتمد محطات الصحراء الشمالية على نظام الفقارات في الري[22]، وعموما هذا التقسيم يسهل على الباحثين الشباب الخوض في البحوث المتعلقة باقتصاد بلاد المغرب، والطرق التجارية، وتوزيع القبائل الصحراوية.

من خلال ما سبق يتبين لنا نوعية الخطاب الاستشراقي الذي يقدمه لنا المستعرب ليفيتسكي، والذي هو بلا شك بعيد كل البعد عن الخطاب الكلاسيكي المعروف بخصائصه وأهدافه، ويتضح لنا هدف هذا المستعرب البولوني من توجهه لدراسة تراث الجماعات الإباضية ببلاد المغرب الإسلامي، وهو الكشف عن القيمة العلمية لتراث هذه الجماعات، وذلك بعد أن استطاع جمع الكثير منه في معهد الدراسات الشرقية بلفوف، والأحرى بالباحث العربي اليوم التوجه لدراسة علة المتن والنتائج العلمية في الدراسات الاستشراقية بصفة عامة، والبعد عن الخوض في علة المؤلف وإيديولوجيته وأهدافه، باعتبار الفترة الحالية فترة الخوض في الحقائق التاريخية وتثبيتها بعد أن توفرت لنا الأساليب والمناهج اللازمة لتحقيق هذه الغاية العلمية.

أهم أعمال المستعرب ليفيتسكي:

- Tadeusz Lewicki, «Zygmunt Smogorzewski», Rocznik Orient alistyczny, 10 (1933), p: 188199-.
- « Une chronique ibadite, (Kitab al-siyar d’abu l’Abbas ahmad as-Sammahi) »,Revue des Études Islamiques, 1(1934), p : 59/ 78.
- « De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d’une chronique Ibadite anonyme », Revue des Études Islamiques, 8(1934), p: 275/ 296.
- « Les premiers commerçants arabes en Chine», Rocznik Orient alistyczny, 11(1935), p: 173/ 186.

20/Tadeusz Lewicki, Le Rôle de Sahara et Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud, op cit, pp : 334-335.
21/Tadeusz Lewicki, Le Rôle de Sahara et Sahariens dans les relations entre le Nord et le Sud, op cit,, p : 318.
22/ Ibid, pp : 331-332.

- « une chronique Ibadite «kitab as Siyar» d'abu l'abbas as-Shammakhi, avec quelques remarques sur l'origine et l'histoire de la famille des Shammakhis », Revue des Etudes Islamiques, 8(1936), p : 59/ 78.

- « Mélanges berbères-ibadites » ,Revue des Etudes Islamiques, 10(1936),p : 267/ 296.

- « Notice sur la chronique ibadite d'ad-Darjin » , Rocznik Orientalistyczny, 11(1936), p : 146/ 172.

- « Une langue romane oubliée de l'Afrique de nord »,Rocznik Orient alistyczny, 17(1953), p : 415/ 480.

- « La répartition géographique des groupements ibāḍites dans l'Afrique du Nord au moyen âge », rocznik oriant alistyczny, 21)1957), p: 301/ 343.

- « Études ibādites nord-africaines P1» tasmiya chuyukh djabal Nafusawa-qurahum», Prace Komisji Orientalistycznej, 1955, p 164.

- « Les subdivisions de l'Ibāḍiyya »,StudiaIslamica, 9(1958), p: 71/ 82.

- « Les Ibadites en Tunisie au moyen age », AcademiaPolacca di Scienze e Lettere,6 (1958), p : 116.

- « Les Ibadites dans l›Arabe du sud au moyen age », Folia Orientalia, 1(1959), p: 317.

- « un document ibadite inédit sur l'émigration des Nafus du Jabal dans le Sahil tunisien au 8e/9e siècle »,Folia Orientalia, 2(1960), p :214/ 216.

- « Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibāḍites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au moyen âge », Folia Orientalia, 2 (1960), p: 127.

- « Les commerçants ibadites nord-africains dans le soudan au moyen age », Traduid vadtzatpyatogo 25, Mezhdunarodnogokongressavostokovedo, Tom2 1960, p: 35/ 38.

- « Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du 8e au 16e siècle », FoliaOrientalia, 3(1961), p: 1134.

- « Les hakims et les muqaddams du JabaNafusa au moyen age», Rocznik Orientalistyczny , 26(1962), p :197/ 123.

- « L'Etat nord-africain de Tàhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du 8 e et au 9 e siécle », Cahier d'Etude Africains, vol 2, cahier 8(1962), p : 513/ 535.

- « Les sources Arabes concernant l›ambre jaune de la Baltiqueet de son importation en pays arabes «, FoliaOrientalia, 4(1962), p : 139.

- « Arisu, un nom de tribu énigmatique cité dans la lettre du roi khazar Joseph (10e siècle)», Cahiers du monde russe et soviétique, Vol3,1(1962), p : 90/ 101.

- « Traits d'histoire du commerce transsaharien. Marchands et missionnaires ibāḍites en Soudan occidental et central au cours des 8e-12e siècles »,.,Etnografia Polska, Varsovie, 8(1964), pp. 291/ 311

- « devins et magiciens chez les Berbères médiévaux », Folia Orientalia, 7(1966), P 327.

- « sur le nom de Dieu chez les Berbères médiévaux »,Folia Orientalia, 8(1967), p. 227/ 229.

- « prophètes antimusulmans chez les Berbères médiévaux », Boletín de la

Asociación Española de Orientalistas, 3(1967), p. 143/ 149.

- « Survivances chez les Berbères médiévaux d›ére musulmane de cultes anciens et de croyances paiennes »,FoliaOrientalia, 8(1967), p: 540.

- « L’élevage des animaux domestiques chez les anciens slave d’après les sources arabes et persanes du 9^{e} au 13^{e} siècle », FoliaOrientalia, 8(1967), pp: 275/ 313.

- « Un royaume ibāḍite peu connu : l’État des BanūMasāla (6^{e} siècle)», Rocznik Orientalistyczny , 31(1968), p : 714.

- « Les origins de l’Islamdans les tribus berbères du Sahara occidental : Musà ibn nusayr et Ubayd Allàh ibn al-Habhàb », StudiaIslamica,32(1970), p: 203/ 214.

- « Sources arabes extérieures pour l’histoire de l’Afrique au sud du Sahara », perspectives nouvelles sur l’histoire africaines, présentés par E. Mveng, Worclaw-Warsaw,1971, p: 23/ 30.

- « Un Etat soudanais médiéval inconnu : le royaume de Zàfuna », Cahier Africaine, 11(1971), p: 25/ 501.

- « Une croyances des Ibadites nord-africains sur la fine de monde: le pays de Gughraf »,Actes du 5^{e} congrès international d’arabisants et d’islamisants de Bruxelles (31 août-6 septembre 1970), Publications du Centre pour l’étude des problèmes du monde musulman contemporain, (1971), p : 317/ 327.

- « The Ibadites Arabia and Africa », Cahiers d’histoire mondiale,13 (1971), p. 51/ 130.

« De nouveau sur la liste des tribus berbères d›Ibn hawqal », FoliaOrientalia, 13(1971), p : 171/ 200.

- « Les travaux polonais concernant les «trésors» de monnaies coufiques trouvés en Pologne et dans les pays voisins (1800/ 1968) », ArchaeologiaPolona, 13(1972), p : 193/ 230.

- « Quelques obsarvations sur la production poétique des Berbères médiévaux », Polska AkademiaNauk,(1974), p : 317/ 325.

- « Le commerce de sel dans les pays situés sur la Volga et en Russie d’après le récit d’AbūḤāmid al-Andalusī al-Ġarnātī 12^{e} siècle », PhilologiaOrientalis, 4(1976), p 280/ 291.

- «Un peuple iranien peu connu : les Arsīya ou Orsīya » ,Studies in honour of Julius Németh, Loránd Eötvös University, (1976), p : 31/ 33.

- « L’exploitation et le commerce de l’or en Afrique de l’Est et en celle du Sud-Est au Moyen Âge d’après les sources arabes », FoliaOrientalia, 18 (1977), p: 167/ 186.

- « Les voies maritimes de la Méditerranée dans le haut Moyen Âge d’après les sources arabes », La navigazionemediterraneanell’AltoMedioevo, vol 2, (1978), p : 439/ 480.

- « Les noms des Hongrois et de la Hongrie chez les médiévaux géographes arabes et persans », FoliaOrientalia, 19(1978),, p : 35/ 55.

- « À propos de deux études sur la géographie humaine du monde musulman», Cahiers de civilisation médiévale, XXII, 1979, pp. 173/ 190.

- « Les commerçants juifs dans l'Orient islamique non méditerranéen au IXe-XIe siècle », Gliebreinell'altomedioevo, vol 1, (1980), p :375/ 399.

- « Les origines et l'islamisation de la ville de Tadmakka d'après les sources arabes », histoire Africaine, vol2, 1981, p: 439/ 444.

- Etudes maghrébines et soudanaises, Académie Polonaise des sciences, Varsovie,1983, 2vols.

- « Le role du Sahara et des Sahariens dans les relations entre le Nord le Sud », histoire générale de l'Afrique, Paris, Unesco/Nea, 1990, vol.3, p: 304/ 339.

- « Les noms propres berbères employés chez les Nafusa médiévaux (914/e siècle) », Folia Orientalia, 27(1990), p : 107/ 137.

- «Le manuscrit no.277 de l'ancienne collection Ibadite du feu Zygmunt Smogorzewski de Lwow», Folia Orientalia, 27(1990), p: 137/ 147.

- « Le monde berbères vu par les écrivains arabes du moyen age », Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, p : 31/ 42.

- « Gannar - le nom wolof de la Mauritanie », Paideuma, 35(1989), p:177/ 179.

- تاديوش لوفيسكي،دراسات شمال إفريقية، ترجمة:أحمدبومزكو، ليبيا، مؤسسة تاوالت الثقافية،2006, 2ج.

- تاديوش لوفيسكي،تسمية شيوخ جبل نفوسة، تر: عبدالله زارو،ليبيا، مؤسسة تاوالت الثقافية،2006.

مداخلات باللغة الأجنبية

(jiha). So doesn’t dhū wujūh mean «that turns to various directions», thus suggesting the diversity of action rather than that of truth ? This question lies outside the scope of the present article. It seems clear, however, that critical recognition involves, not only the study of the writings of Muslim scholars, but also the scrutiny of the Arabic words they use.

When speaking of « traditional exegesis », Goldziher says the following:

In the variety of the possibilities of explanation, in this foecunditas sensus, the theologians [Theologen] of Islam see downright an excellence of the holy book [das Heilige Buch] itself, a proof of its inner wealth, of the productivity inherent in it. The Koran is supposed to be dhū wujūhin, that is varied in meaning, literally : it shows several faces [Gesichter], that is ways of understanding. These wholly correspond to the manifold pānīm (faces), which the Jewish scribes attribute to the Thora. With the admission of various traditional possibilities of interpretation was linked another view. That the divine scholar [Gottesgelehrte] could find various ways of explanation (wujūh) in the same place was to be acknowledged downright, one claimed, as a sign of his laudable excellence.[9]

In this passage, we notice the assimilationist tendency of orientalism. The phrase « holy book » has no counterpart in the Arabic used by Muslims. « Theologians » (those who discourse on God) has none too, while « divine scholar » is closer to the common word (ʻālim, scholar). More clearly, the « whole correspondence » of Islam with Judaism suggests that the former merely reproduces the latter. On the other hand, Goldziher produces a phrase used by Muslim scholars to describe their scripture, and eloquently expressing the value of diversity. If the Koran has several faces, doesn't it mean that it can be looked at from various perspectives and, ultimately, that its truth is not unique ? We can accept this to some extent, and should acknowledge that Goldziher helps us to recognize the claim raised, be it unwittingly, by scholars such as Ṭabarī. One further assimilationist tendency, however, should be noticed in his treatment of Arabic words. When translating dhū wujūh into the German, Goldziher takes it for granted that Gesicht is an equivalent of wajh. But Gesicht connotes sight (Sicht), whereas wajh belongs to the root w-j-h, and connotes direction

9 Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, Brill, 1920, reprint 1970, pp. 84-85. The translation is mine.

To recognize this claim seems particularly easy, since most of us today share it. We do not limit it, moreover, to the domain of thought, but extend it to society as a whole. We say, for instance « Diversity is wealth ». But beware, I now tell the students, of mixing up Ṭabarī's claim with ours. To recognize it critically, we should understand where it comes from. For Ṭabarī, diversity is not a value that should be applied to the domain of thought, let alone to a wider area. He does not like diversity, as we claim we do. Diversity is rather a condition of his work. Ṭabarī practices traditional exegesis (tafsīr bi-l-ma'thūr), which consists in gathering (jam')[8] previous interpretations. As a gatherer, Ṭabarī cannot be content with one or two traditions. To accomplish his task, he needs to produce all, or at least most of, the interpretations reported to him by his teachers. The more interpretations he produces, the more divergence is salient, becoming at the end the distinctive feature of exegesis. So diversity is the result of the requirement of gathering, not of any kind of worldview or ethics. At the same time, Ṭabarī does favor diversity, and thus converges with the value of diversity we uphold. In this convergence, I eventually tell the students, lies the possibility of critical recognition.

Let me finish with some remarks on orientalism. «Orientalism» is a notoriously vague word, and the historical and source-critical methods mentioned above could be labelled « orientalist ». At the same time, the careful study of texts, which I deemed necessary for recognition, is characteristic of the orientalist tradition. So, despite their close acquaintance with Muslim scholars, were orientalists unable to recognize the claims to truth they raise ? Or, on the contrary, can orientalists help us in such recognition ? I will take my instance from Ignaz Goldziher's Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (orientations of the Islamic exegesis of the Koran).

8 This word enters into the title of Ṭabarī's Commentary. Jāmi' al-bayān literally means « The gatherer of clarity ».

Ṭabarī (Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr, d. 311/923). I take any verse, and dwell on the beginning of its interpretation. Usually, Ṭabarī starts with the sentence « The people of interpretation have disagreed on the interpretation of this (ikhtalafa ahlu t-ta’wīl fī ta’wīl dhālika)[4]. Sometimes, he uses the more allusive phrasing « The scholars have uttered various opinions about this» (qad qālati l-‘ulamā’ fī dhālika aqwālan)[5]. He then reports what «some of them have said » (fa-qāla ba‘ḍuhum), and proceeds to what «others have said » (wa qāla ākharūn)[6]. Alternatively, Ṭabarī reports one by one the traditions he has received from his teachers. The result of either procedure, usually involving a large number of traditions, is a vivid picture of the disagreement or variety of opinion mentioned at the beginning. The diververgence of scholars may regard narrative details or doctrinal questions, but is always brought forward by Ṭabarī. He sometimes leaves this divergence as it is, and other times argues in favor of one of the diverging views. In the last case, however, he does not present this view as the true or right one. He merely, and humbly, expresses his preference in a sentence such as « The interpretation most deserving of truth according to us is …» (wa awlā dhālika bi-l-ḥaqq ‘indanā)[7]. Solving the divergence, and coming up with a single interpretation, is not part of Ṭabarī’s project.

Now, I tell the students, isn’t this a clear advocacy of the value of diversity ? The claim to truth raised by Ṭabarī seems to be precisely that truth is not unique, or lies within diversity. Only when confronted with diversity can we get closer to truth, or maybe we cannot go beyond diversity. Maybe diversity is the truth we can reach, at least in this world.

---

4 See, for instance, Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān, ed. M. and A. Shākir, Cairo, Dār al-ma‘ārif bi-Miṣr, n. d., I, p. 498 (on Koran 2 :33).

5 See, for instance, Jāmi‘ al-bayān, I, p. 525 (on Koran 2 :36).

6 See, for instance, Jāmi‘ al-bayān, I, pp. 516-519 (on Koran 2 :35).

7 See, for instance, Jāmi‘ al-bayān, I, p. 531 (on Koran 2 :36). « Truth » is sometimes replaced by «rightness » (ṣawāb).

that the writings of medieval Muslim scholars bear a claim to truth, and are received as such by contemporary Muslims. The method I advocate offers to recognize this claim[1]. It finds its inspiration in the « politics of recognition» expounded by Charles Taylor in the early nineties,[2] and widely circulated in the subsequent discussion on multiculturalism[3]. Unlike the proponents of multiculturalism, however, I believe that recognition («reconnaissance» in French, i'tirâf in Arabic) involves knowledge («connaissance » and ma'rifa). It is achieved through the time- and energy-consuming study of Muslim scholars. Only through the study of their writings can we recognize the claim to truth they raise. Once we have recognized this claim, we can criticize it. This criticism is not one that keeps its object at distance, but it rather stems from the close acquaintance with Muslim scholars that we achieve through the recognition-oriented study of their writings. It involves, moreover, self-criticism and criticism of one's own culture. The critical recognition just sketched provides Western teacher and Muslim students with a shared perspective, and thus undermines in practice the idea that Islam and the West are in conflict with one another. It is not, however, entirely peaceful because it shows points of possible convergence as well as points of irreducible divergence. My belief is that mutual recognition based on knowledge is an efficient tool for the control of the sources of conflict.

I now turn to practice, and will illustrate my method with one instance taken from my teaching at the Sorbonne. When I teach Koranic exegesis (tafsīr), I like to read with the students a passage of the Commentary of

1 H.-G. Gadamer is the source of the phrase « claim to truth » (*Wahrheitsanspruch*), and of the idea of recognizing (*anerkennen*, *Anerkennung*) such a claim. See his *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2nd edition, 1965, for instance p. 281 and p. 343.

2 *« The Politics of Recognition », in A. Gutman (ed.), Multiculturalism and the « Politics of Recognition », Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 25-73.*

3 *See, for instance, W. Kymlicka, Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford, Clarendon Press, 1995.*

Teaching Islam in Today’s University. A New Method And The Legacy Of Orientalism

Dr Adrien Leites / paris -france

Let me start with some theoretical remarks. I first want to point at a fact of common knowledge, but whose full implications are seldom considered. Today, in contrast to the situation prevailing up to the seventies, the Western teacher of Islam finds herself or himself before a predominantly Muslim audience. This audience is composed, in varying proportions, of children of Muslim immigrants and of recent immigrants or temporary residents from Muslim countries. The implication of this fact is that the teacher’s words are inevitably linked to the conflict allegedly taking place between Islam and the West. How should the teacher deal with this linkage ? How can she or he use it to undermine the idea that Islam and the West are, at least potentially, in conflict with one another ?

Most Western teachers of Islam are aware of the task which falls upon them, but they generally continue to apply a method that was contrived at a time when teacher and students shared the same cultural perspective. This method can be described, in rough terms, as historical. The historical method aims at showing that the writings and endeavors of medieval Muslim scholars were ultimately triggered by —and ultimately responded to— the context they lived in. Thus, none of their thoughts, and especially those that are offensive from a Western perspective, can be ascribed to Islam as such. They all belong to particular contexts. A variant of the historical method is source-criticism, which aims at showing that the writings of Muslim scholars are the product of a set of literary influences. These influences range from dependence upon teacher to borrowing from non-Muslim sources. Thus, each thought represents the stage of a development that started before the scholar at hand, and often before Islam itself.

Both methods are perfectly legitimate, but they fail to address the fact

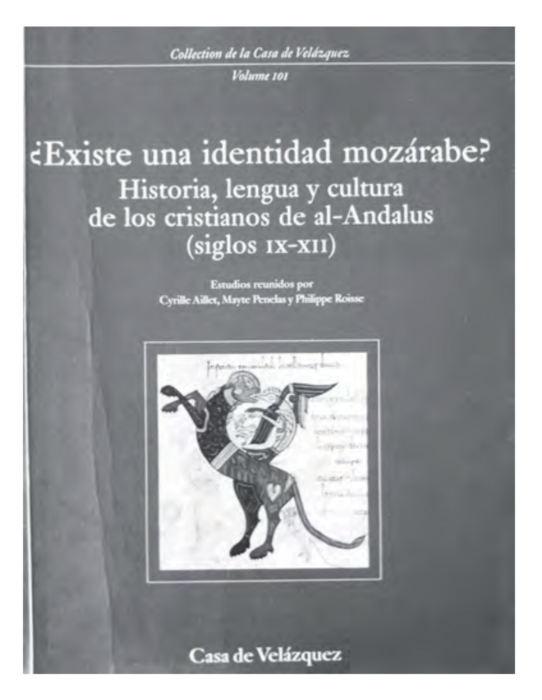


Figure 5: Couverture d'Existe una identidad mozárabe?

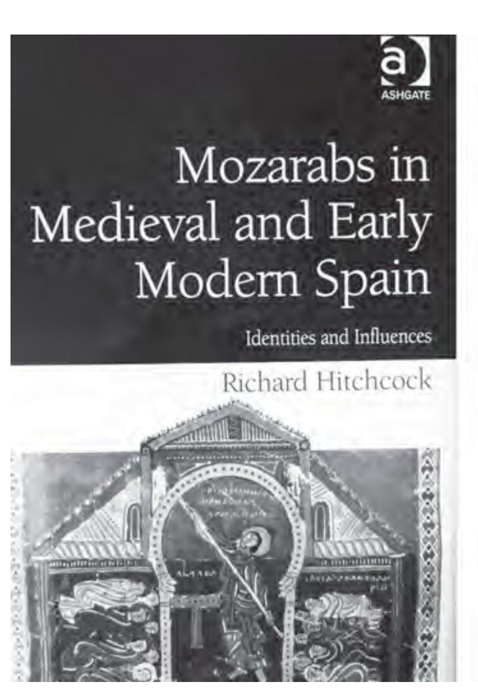


Figure 6: Couverture de R. HITCHCOCK, Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain

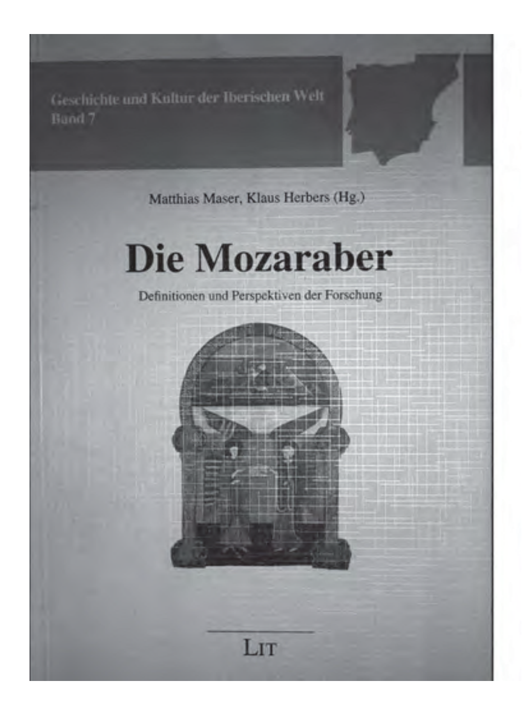


Figure 7: Couverture de Die Mozaraber

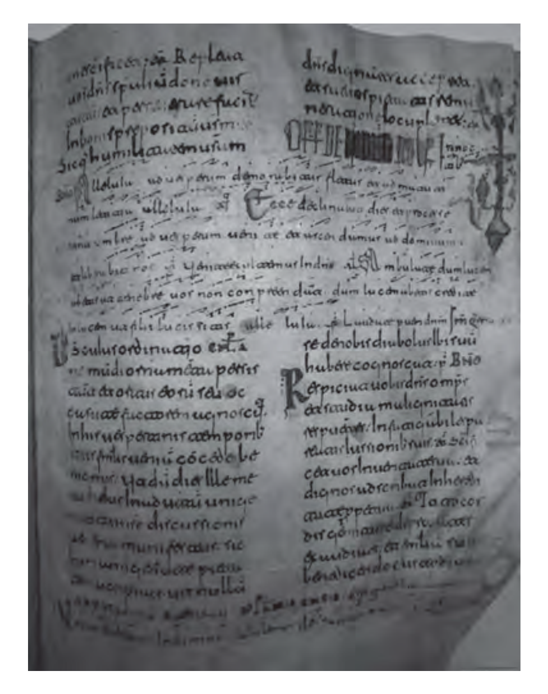


Figure 1 : Tolède, ABC, 35, 4, fol. 113r

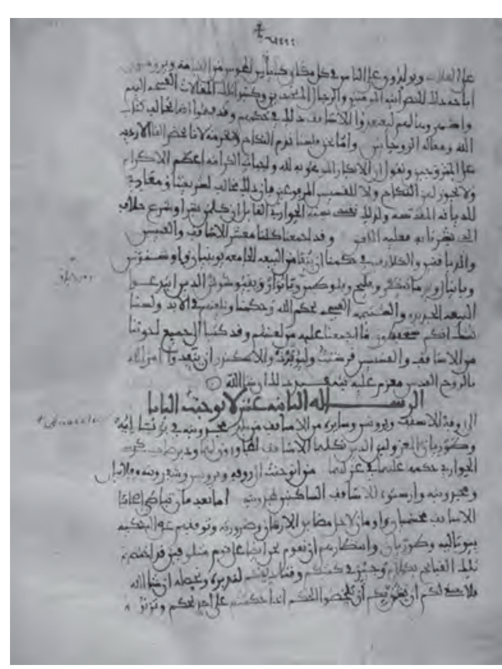


Figure 2: El Escorial, Ar. Dér., 1623, fol. 391a



Figure 3: Couverture d’Historia Mozárabe



Figure 4: A. VICENTE, El proceso de arabización, 4

— Ph. Roisse, « Célébrait-on les offices liturgiques en arabe dans l’Occident musulman ? Étude, édition et traduction d’un Capitulare Evangeliorum arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238) », dans Existe una identidad mozárabe ?, 211-253.

— A. Vicente, El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas (Zaragoza 2006) [= Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, «Conocer Alandalús», 4].

Actas del VIII coloquio del Comité Internacional de Paleografía Latina, Madrid-Toledo 29 setiembre [sic]-1 octubre 1987 (Madrid 1990), 107-114 [= « Joyas bibliográficas, Estudios y ensayos », VI].

— « Écriture et technique : quelques éléments de réflexion pour développer la recherche sur les manuscrits médiévaux ibériques », dans Ancient and Medieval Book Materials and Techniques, Erice 18-25 September 1992, ed. by M. Maniaci, P. F. Munafò, 2 tomes (Città del Vaticano 1993), II:355-361 [«Studi e Testi», 358].

— «Qué es un manuscrito andalusí?», Gazette du livre médiéval, 51 (automne 2007), 47-52 ; aussi publié dans El manuscrito andalusí, Hacia una denominación de origen, T. Espejo, J. P. Arias, editores (Sevilla 2008), 51-56.

— « The Qānūn codex (Libri canonum Hispaniae versio arabica) from the Escorial Library (Ms. Ar. Dér. 1623) and codicological criticism » ; il sera publié sous peu dans Medieval Encounters (Brill).

— « The littera toletana » (en voie de préparation), sera publié dans la Gazette du livre médiéval.

— P. Sj. van Koningsveld, The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library, A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature (Leiden 1977).

— « Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Intercultural Approach », Israel Oriental Studies, Ed. by J. L. Kraemer, XII (Leiden / New York / Köln 1992), 75-110.

— «Christian-Arabic Manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa, A Historical Interpretation », Al-Qanṭara, 15 (1994), 423-451.

— M. Maser, « Die Mozaraber – ein undefinierbares Phänomen? », dans Die Mozaraber, 11-35.

— E. E. Rodríguez Díaz, « Los manuscritos mozárabes: Una encrucijada de culturas», dans Die Mozaraber, 75-103.

Littérature

— C. Aillet, « Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles), Les manuscrits hispaniques annotés en arabe», dans Existe una identidad mozárabe?, 91-134.

— F. Déroche, «Andalusī ou Maġribī ibérique», dans Documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval, N. Martínez de Castilla, ed. (Madrid 2010), 369-380 [= CSIC, « Colección Dvctvs », 2].

— Die Mozaraber, Definitionen und Perspektiven der Forschung, M. Maser, K. Herbers (Hg.) (Berlin 2011) [= « Geschichte und Kultur der Iberischen Welt», herausgegeben von K. Herbers, N. Jaspert, L. Vones, W. L. Bernecker, 7].

— Existe una identidad mozárabe?, Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), Estudios reunidos por C. Aillet, M. Penelas, Ph. Roisse (Madrid 2008) [= « Collection de la Casa de Velázquez », 101].

— R. Gonzalvez, «Noticias sobre códices mozárabes en los antiguos inventarios de la Biblioteca Capitular de Toledo», dans Historia Mozárabe, 45-78.

— Historia Mozárabe, Ponencias y Comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo 1975 (Toledo 1978) [= Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, «Serie C », 1].

— R. Hitchcock, Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain, Identities and Influences (Aldershot 2008).

— A. Keller, « Étude codicologique comparée des manuscrits ibériques médiévaux », Gazette du livre médiéval, 7 (automne 1985), 15-17.

— « Codicología comparativa de los manuscritos medievales españoles, latinos, árabes y hebreos », dans Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo, Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 Mayo 1985), III (Toledo 1989), 207-218 [= Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de Toledo, « Serie histórica », 5].

— « Le système espagnol de réglure dans les manuscrits visigothiques », dans

Aussi bien le manuscrit mozarabe que le manuscrit tolédan sont des livres en arabe, pas en écriture visigotique.

Dans le concept ‘mozarabe’, il s’agit, pendant le moyen âge, de la langue, non pas d’autres expressions d’influences culturelles provenant d’al-Andalus. L’homme médiéval n’est pas un historien d’art.

Ni le Pape Grégoire VII, ni l’homme médiéval en général ne sont des paléographes avant la lettre.

Dans notre compréhension du terme ‘mozarabe’ il faut qu’il n’existe plus la connotation de l’abandon du latin (comme en ‘arabisé’), sinon la connotation de l’acquisition du latin. Donc, le mozarabe est un chrétien arabophone latinisant.

Il faut quitter la conception orientaliste et historiographique traditionnelle de ‘mozarabe’.

Les orientalistes et les historiens ne seront jamais capables d’abandonner la conception erronée de ‘mozarabe’ ni les interprétations fausses que cela a provoquées.

Dans une entreprise néerlandaise – un atelier où on développe des nouvelles techniques pour les voitures électriques du futur – il y avait une pancarte sur le mur avec le texte suivant : « Tout le monde pensait que cela ne pouvait pas se faire, jusqu’au moment où quelqu’un arrive, qui ne savait pas que cela ne pouvait pas se faire ». Je me sens un peu ainsi : j’arrivais en Espagne d’un pays étranger, sans préjugés, sans partis pris, simplement, il y a plus de 30 ans, j’étais un ignorant ; et je mettais en doutes certaines interprétations qui pour des autres chercheurs représentaient – sans aucun doute – la réalité historique.

Je vous ai présenté ici beaucoup de choses compliquées, peut-être trop. C’est pour cette raison que je vous remercie beaucoup de votre attention.

témoin d'une activité littéraire des chrétiens qui connaissaient mieux l'arabe que le latin. C'est que ces chrétiens faisaient leurs commentaires en arabe dans les marges des textes, éclaircissements des passages latins, ou des commentaires de lecture.[25]

Par contre, la production livresque en arabe s'est poursuivie dans les royaumes chrétiens.[26] Il y a très peu de temps, j'ai pu démontrer que deux des rares manuscrits chrétiens en arabe qui ont survécu, doivent provenir de territoire chrétien, tandis qu'on a jugé jusqu'à maintenant (seulement sur base de la langue de ces manuscrits, l'arabe), qu'ils devenaient provenir d'al-Andalus ou du Maghreb[27]. Un de ces livres est le fameux al-Qānūn de la Bibliothèque d'El Escorial. L'interposition de deux canons en latin dedans, je l'interprète comme des incorporations des textes latins, qui dans la tradition textuelle en arabe n'existaient pas (c'est donc, une donnée pour démontrer le mouvement latinisant).[28] L'autre manuscrit est un évangéliaire arabe, qui est conservé dans la bibliothèque de la mosquée Qarawiyyīn à Fès[29].

Conclusions

Nous arrivons aux conclusions. Je vous donne mes prises de position sous forme de 12 thèses :

Le chrétien mozarabe est un chrétien arabophone.

Le chrétien mozarabe vit en territoire chrétien.

Les adjectifs 'mozarabe' et 'tolédan' sont des synonymes.

'Mozarabe' se rapporte à la langue.

'Tolédan' se rapporte au pays où…

Aussi bien 'la lettre mozarabe' que 'la lettre tolédane' sont l'écriture ou la langue arabes.

25 P. Sj. van Koningsveld, The Latin-Arabic Glossary.
26 P. Sj. van Koningsveld, « Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain ».
27 Voyez P. Sj. van Koningsveld, « Christian-Arabic Manuscripts », 426-433.
28 Voyez mon « The Qānūn codex ».
29 Ms. 730, Évangéliaire ; voyez mon « The Qānūn codex ».

expressions synonymes, comme on l'apprend d'une petite preuve de plume dans un manuscrit visigotique.[21] Celle-ci est une découverte très importante.

Le Pape Grégoire VII, vers l'année 1080, a prohibé la lettre tolédane et la superstition tolédane. On a toujours interprété qu'il avait interdit l'écriture visigotique et la liturgie écrite en cette écriture. L'interprétation comme langue arabe a quand même beaucoup plus de sens ! Ni le Pape, ni les hommes du moyen âge n'étaient des paléographes avant la lettre. Il ne parlait pas, évidemment, d'une écriture. Alors, le Pape a mis, déjà au 11e siècle, l'arabe hors d'usage dans l'église.22

En comprenant maintenant la signification médiévale du mot 'tolédan', on découvre dans les inventaires médiévaux plein de livres chrétiens en langue arabe, y compris une grande quantité de manuscrits liturgiques en arabe, dont aucun témoin manuscrit n'a survécu dans la Péninsule ibérique.23 Dans un inventaire du 13e siècle de la cathédrale tolédane, 17 livres 'mozarabes' sont mentionnés, sans fournir leur contenu. On interprète aussi ici que ces livres sont des livres en écriture visigotique, qui sont venus avec les mozarabes de territoire islamique.24 Selon moi, la même chose dans ce cas : il s'agit de manuscrits en langue arabe.

Le mozarabe est donc un chrétien arabophone, qui vit dans un monde dominé par Rome et la langue latine. Bien que plusieurs autorités aient permis au moyen âge le service religieux en langue arabe dans les paroisses dite 'mozarabes' de Tolède, les chrétiens arabophones commencent à apprendre la langue latine. Preuve de ça est un dictionnaire latin-arabe provenant probablement d'une Tolède de la fin du 12e siècle. De nombreux manuscrits visigotiques, en plus, sont le

21San Lorenzo de El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, &.I.3, Isidore, Ethymologiae, f. 243v.
22 Je suis en train d'écrire un livre sur la liturgie hispanique, où je démontrerai convenablement – je l'espère – cette thèse. Le titre sera plus ou moins : « 'Littera ista moçarava appellatur vel toletana' – Sur la codicologie 'tolédane' et la liturgie 'mozarabe' ».
23 Voyez mon « The littera toletana ».
24 R. Gonzálvez, « Noticias sobre códices mozárabes en los antiguos inventarios de la Biblioteca Capitular de Toledo », dans Historia Mozárabe, 58.

Il faut prouver indépendamment la signification à l'époque. Il faut souligner qu'il n'existe aucune source arabe ou latine provenant d'al-Andalus où le mot est été utilisé. Beaucoup de chercheurs pensent quand même que le concept et le mot 'mozarabe' existaient dans al-Andalus. C'est vrai que beaucoup de sources historiques se sont perdues, mais, quand on examine la question plus profondément, le concept 'mozarabe' n'a aucun sens dans un monde arabe. Parmi les arabophones, les chrétiens arabophones ne se distinguent pas par leur langue. Les chrétiens parmi les musulmans se distinguent par leur foi : naṣrānī, mushrik ; ou par leur origine : 'adjamī, rūmī ; ou par leur position juridique : les dhimmī's. Mais apparemment pas par leur langue. Alors, je pense que le fait de l'inexistence du mot pour se référer aux chrétiens dans al-Andalus, reflète une réalité historique ! En ce qui concerne la langue des chrétiens il n'y avait rien à remarquer. Le manque de certains faits est aussi une donnée historique. Je considère, alors, la provenance du mot 'mozarabe' des royaumes chrétiens comme un fait acquis. Là, dans un monde, où l'arabe existait à coté du latin imposé, le concept 'mozarabe' est une expression qui a sa raison d'être.

Pour la signification du mot 'mozarabe' – à l'époque et en territoire chrétien – je renvoie à un dictionnaire latin-arabe du 13eme siècle, le Vocabulista in arabico. Là on trouve la traduction 'arabicus', ou bien 'arabe'. C'est bien différent d''arabisé'. 'Arabisé' reflète l'action d'apprendre l'arabe et implique une langue maternelle, une langue propre ou une d'origine. Le surnom de 'mozarabe' se réfère simplement à la langue de quelqu'un. Dans des documents en arabe où il faut comprendre son contenu pour pouvoir signer, le surnom, l'addition 'mozarabe' a un sens significatif.

De l'autre côté on peut prouver la signification de 'mozarabe' à travers l'adjectif 'tolédan'. La lettre tolédane signifie: 'la lettre de Tolède', ou 'la langue de Tolède'. Jusqu'à maintenant on pensait que cette mention dans des textes voulait dire 'en écriture visigotique'. J'ai pu prouver que 'la lettre de Tolède' veut dire la langue ou l'écriture arabe.[20] 'Lettre mozarabe' et 'lettre tolédane' sont des

20 Voyez mon « The littera toletana ».

avec des études d’auteurs de nationalités diverses. Encore une fois la même chose : une image sur la couverture d’un manuscrit visigotique.[18] (Fig. 7)

La définition scientifique d’un mozarabe est : le chrétien arabisé de territoire musulman. L’usage du terme est divers. On parle de la culture mozarabe dans al-Andalus ; ou de l’identité des mozarabes dans al-Andalus (l’identité par rapport à qui: les musulmans, les chrétiens du nord?) ; l’architecture mozarabe dans les royaumes chrétiennes du nord de la péninsule ; le dialecte mozarabe dans al-Andalus; les mozarabes de Tolède d’après la conquête de la ville en 1085; les documents mozarabes de la cathédrale tolédane, etcétéra. Aussi bien les manuscrits latins en écriture visigotique sont nommés ‘manuscrits mozarabes’, que les manuscrits arabes en écriture maghrébine s’appellent ‘manuscrits mozarabes’. Et dans la paléographie, on parle jusqu’aujourd’hui de l’écriture visigotique de la zone mozarabe.

À mon avis il n’existe aucune personne au moyen âge qui réunisse les caractéristiques qu’on attribue à la personne, qui scientifiquement est appelée ‘mozarabe’. Je suis sûr du fait que le terme ‘mozarabe’ est une abstraction qui ne corresponde à aucune réalité historique. Dans la recherche ce terme n’est pas utilisable. C’est une réification, une construction ‘philosophoïde’, sans réalité dans l’histoire.[19]

Signification historique de ‘mozarab’

Bien qu’on pense que le mot ‘mozarabe’ latin ou roman est d’origine arabe – de musta‘riba –, cette étymologie ne veut rien dire sur la signification du mot au 11e siècle, au moment où on trouve le mot pour la première fois dans les royaumes chrétiens. Une étymologie ne prouve jamais la signification d’un mot.

18 Die Mozaraber.

19 Un exemple récent de cette approche on trouve dans l’article de M. Maser, « Die Mozaraber – ein undefinierbares Phänomen? » [‘Les mozarabes – un phénomène indéfinissable ?’]. L’auteur s’est perdu complètement dans l’abstraction philosophique des mozarabes et il arrive même à parler de « das Mozarabertum » [je ne connais pas un mot équivalent en français ; ‘la mozarabilité’ sera un bon néologisme ?]. Je me demande d’alleurs : c’est quoi un phénomène historique qu’on arrive pas à décrire scientifiquement ?

leur littérature correspondante en latin. Et de plus, tout le monde est d'accord sur le fait que les chrétiens arabisés célébraient toujours leurs services religieux avec une liturgie latine. Il n'existait pas une liturgie en arabe.[13] C'est justement à Tolède que se conserve une quantité importante de manuscrits liturgiques qui est considérée comme la continuation en territoire chrétien (après sa conquête en 1085) de la tradition liturgique en latin parmi les chrétiens d'al-Andalus.

Le – disons – 'marketing' historiographique qu'on fait autour des chrétiens arabisés se fait, par conséquent, avec les images des manuscrits latins. L'emblème général des mozarabes présente des illuminations ou des initiales prises des manuscrits visigotiques. Je vous démontre ici quelques preuves dans des publications récentes:

'Histoire mozarabe', les actes d'un congrès à Tolède en 1978: initiale d'un manuscrit liturgique en écriture visigotique de la cathédrale tolédane.[14] (Fig. 3)

Un livre sur l'arabisation d'al-Andalus de 2006 : l'image est d'un manuscrit visigotique qui n'a rien à voir avec le monde arabophone, codicologiquement non plus.[15] (Fig. 4)

Un livre publié en 2008 à Madrid (Casa de Velázquez) sur l'identité des mozarabes. Bien qu'il y ait plein d'études sur l'héritage chrétien en arabe, l'emblème des mozarabes est une image d'un manuscrit visigotique. Le jeu entre le titre et l'image se fait immédiatement : l'identité des mozarabes est marquée par la culture latine.[16] (Fig. 5)

Le livre du professeur anglais Richard Hitchcock, qui a lutté sa vie durant pour le bon usage du terme 'mozarabe', vient aussi avec une image d'un manuscrit visigotique en combinaison avec le mot 'identité'.[17] (Fig. 6)

Et finalement, un mélange d'études publié à Munich (Allemagne) en 2011,

13 Ph. Roisse, « Célébrait-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman ? », 211 et 215-216.

14 Historia Mozárabe.

15 A. Vicente, El proceso de arabización, p 4.

16 Existe una identidad mozárabe?.

17 R. Hitchcock, Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain.

comme des chrétiens arabisés. Sans considérer la technique de la confection de ces manuscrits on ne pourrait pas arriver à cette conclusion d'une grande importance historique. Dans plusieurs publications j'ai exposé ce résultat, mais il n'a pas eu l'écho entre les orientalistes, historiens, ni les codicologues[12], tous ceux qui s'occupent – disons – du même paysage historique : l'histoire des mozarabes au moyen âge.

Les chrétiens dits 'mozarabes' jouent un rôle important et idéologique dans l'historiographie d'Espagne. Quand on utilise le mot 'mozarabe' dans une conversation quel que soit son niveau, personne ne demandera qu'est-ce-que ça veut dire. Je crois que tout le monde dira : « Ah oui, les mozarabes! C'est fort intéressant!». Bien que les mozarabes fussent arabisés, ils maintenaient leur culture chrétienne, aussi en latin, dans un monde arabo-musulman. Aussi les touristes apprennent celui-ci de l'histoire espagnole. Alors, les chrétiens en territoire musulman s'appelaient 'mozarabes' et tant que tels on se référait pendant le moyen âge à eux dans les royaumes chrétiens, parce qu'ils étaient d'origine d'al-Andalus. De cette façon, au 11eme siècle, dans plusieurs documents latins, l'entité de la population dite 'les mozarabes' s'explique.

Le monde scientifique est d'accord sur l'étymologie du terme. Le mot 'mozarabe' vient de l'arabe musta'riba, traduit par 'arabisé'. Bien que les mozarabes se fussent arabisés, ils ont maintenu leur connaissance du latin et de

au XIe siècle encore, à l'époque des Taifas, à Tolède et ailleurs en al-Andalus, les clercs copient toujours des ouvrages latins, les consultent et les étudient. Les bibliothèques des chrétiens d'al-Andalus accueillent désormais des références en arabe, comme les canons de l'Église, dont on possède une copie complète du milieu du XIe siècle et un fragment de la même période. Toutefois, le remplacement des volumes latins par des traductions arabes ne semble pas avoir abouti, et les rayons des bibliothèques ecclésiastiques contiennent encore, sans doute, une majorité de livres en latin. Quinze ans avant la compilation des canons arabes, en 1034, on achève la copie, quelque part en territoire islamique, semble-t-il, un ambitieux recueil en latin, classé par ordre chronologique [Madrid, B.N., 10041]» [C. Aillet, « Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles)», 100].

12 Par exemple, ma collègue codicologue espagnole Mme. E. E. Rodríguez Díaz passe complètement sur cette différence matérielle et sur la production livresques chrétienne en arabe dans son article « Los manuscritos mozárabes ».

langues ou écritures.[6] Pour cette méthode de recherche technique des manuscrits médiévaux, on réserve actuellement la nomenclature de la codicologie. En utilisant des corpus de manuscrits en langues et écritures différentes, on appelle cette discipline la codicologie comparée. Cette méthode de recherche nous apporte des données – par exemple, des relations historiques – qui ne peuvent pas être acquises d'une autre manière.

Les ressemblances et les différences entre les différents corpus sont fort intéressantes.[7] Mais il faut que je me limite aux phénomènes qui jouent un rôle dans la problématique historique qui nous occupe.

On trouve une ressemblance entre les manuscrits maghrébins d'origine musulmane et les manuscrits d'origine chrétienne. Les deux reflètent la même culture matérielle. Par contre, les manuscrits maghrébins (de tous les milieux religieux) diffèrent en général entièrement des manuscrits latins en écriture visigotique. Je vous montre ici un folio d'un manuscrit liturgique de la cathédrale tolédane, en latin (fig. 1),[8] à coté d'un des plus importants manuscrits chrétiens survécu, en arabe, le fameux al- Qānūn (Liber canonum) de la bibliothèque d'El Escorial (fig. 2)[9]. Les différences techniques – ou codicologiques – qu'on trouve dans ces représentants des deux corpus – des manuscrits chrétiens en latin et des manuscrits chrétiens en arabe – sont de telle sorte qu'il faut conclure que ces deux corpus appartiennent à une culture matérielle tout à fait distincte.[10] Néanmoins, ces deux manuscrits sont traditionnellement attribués au même groupe de chrétiens dits mozarabes[11] – mal décrits

6 A. Keller, « Écriture et technique », 360.

7 Voyez A. Keller, « Étude codicologique comparée » ; A. Keller, « Codicología comparativa ».

8 Tolède, Archivo y Biblioteca Capitulares, 35, 4, fol. 113r.

9 San Lorenzo de El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, Ar. Dér. 1623, fol. 391a ; voyez mon « The Qānūn codex ».

10 Déjà en 1985, je cherchais l'explication de cette différence codicologique: «se trata de dos 'tipos' de cristianos arabizados en Al-Andalus? » ['Il y a deux variétés de chrétiens arabisés dans al-Andalus ?' ; voyez mon « Codicología comparativa», 215].

11 La liste de littérature scientifique sur le sujet est immense ; à titre d'exemple je cite un passage d'un article récent sur l'histoire des dits mozarabes, parce que la description de la production livresque y est exemplaire pour la vision traditionnelle : « En effet, en plein cœur du Xe siècle,

– sa signification historiographique et historique – je voudrais délibérer avec vous, au début de ces journées sous le titre, qui explicite bien clair ma position scientifique: «La conception erronée de 'mozarabe' comme chrétien arabisé de la Péninsule ibérique médiévale». Je vous expliquerai comment je suis arrivé, à travers de mes études sur la confection matérielle du manuscrit médiéval ibérique, à la compréhension de la signification historique du terme ou concept «mozarabe», qui diffère complètement de sa signification historiographique.

Signification historiographique de 'mozarab'

Pendant le moyen âge, des chrétiens, des musulmans en des juifs ont vécu ensemble dans la Péninsule ibérique. Ces groupes religieux créaient sa propre littérature en plusieurs langues et fabriquaient leurs manuscrits écrits en langues et écritures correspondantes. Les chrétiens faisaient leurs copies en latin dans une écriture qui s'appelle actuellement avec son nom paléographique : écriture visigotique ; mais il y avait aussi leur littérature d'origine classique en arabe, écrite en écriture maghrébine[3], de laquelle très peu de textes ont survécu en manuscrit (c'est un détail très important; je reviendrai là-dessus)[4] ; nous connaissons leur existence à travers d'autres sources de caractère différent, comme des citations dans des ouvrages musulmans, entres autres.[5] Puis, les musulmans écrivaient en écriture maghrébine et les juifs en hébreu, en écriture séfarade, ou bien en arabe en écriture maghrébine. C'est une production livresque diverse, qu'on peut grouper selon l'écriture, la langue ou bien selon leur origine religieuse, ce que j'ai fait ici maintenant et ce qu'on fait traditionnellement dans les différents disciplines scientifiques. En revanche, on pourra considérer aussi la technique de sa confection, le manuscrit comme objet matériel. Et alors on arrive à un regroupement qui traverse les divisions par origine religieuse,

3 Voyez pour des questions de nomenclature mon article « ¿Qué es un manuscrito andalusí? » et F. Deroche, « Andalusī ou Maġribī ibérique ».

4 Pour l'interprétation scientifique de cette donnée historique importante, voyez mon article : « The Qānūn codex », §3, 'The codicological context'.

5 P. Sj. van Koningsveld, The Latin-Arabic Glossary, 52-60 ; et mon article « The littera toletana».

La Conception Erronée de «Mozarabe» Comme Chrétien Arabisé De la Péninsule Ibérique Médiévale

Adriaan Keller / Université d'Amsterdam

Je suis très heureux d'avoir été invité à ce colloque pour commémorer l'indépendance de l'Algérie il y a soixante ans, qui va traiter du savant Mohamed Bencheneb et de l'orientalisme. C'est un honneur pour moi d'être le premier parmi les participants à prendre la parole et je remercie vivement les membres du comité organisateur et scientifique.

Introduction

Ce que je voudrais partager avec vous, c'est le résultat d'une recherche que j'ai commencé il ya plus de trente ans, en 1978, à Tolède en Espagne. En fait, je vous donnerai par la suite le résultat de mon travail comme chercheur, évidemment en bref et sans entrer dans l'argumentation tellement vaste et compliquée.

C'est la première fois que j'en parle dans un milieu scientifique international – pendant ces dernières années j'ai parlé du sujet en très petit comité à l'Université d'Amsterdam[1] et avec quelques collègues proches; ou bien j'ai discuté en public sur certaines parties de la problématique scientifique lors de petits séminaires[2], mais sans entrer dans la conclusion ultime de ma recherche.

Encore étudiant à l'université de Leyde aux Pays-Bas, je me suis établi dans cette belle ville de Tolède pour étudier à la bibliothèque de la cathédrale les manuscrits en écriture visigotique, une écriture utilisée dans la Péninsule ibérique pendant le Moyen Âge à partir du 8e siècle jusqu'à l'année 1300, plus ou moins. Ces manuscrits latins ont été appelés par les paléographes, les orientalistes et les historiens, qui s'occupent de la Péninsule ibérique médiévale – pour des raisons bien différentes – des manuscrits mozarabes. Sur le mot «mozarabe»

1 Amsterdam, Université d'Amsterdam (UvA), Instituut voor Geschiedenis, 3décembre 2008 : « Littera ista mozarava appellatur vel toletana » (conférence).

2 Par exemple à Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, 6 avril 2009, Séminaire : « Los llamados manuscritos mozárabes ».

توصيات الملتقى الدولي
محمد بن شنب والإستشراق
المدية من 07 الى 10 ديسمبر 2014

في يوم10 ديسمبر 2014 اجتمعت لجنة التوصيات الملتقى الدولي محمد بن شنب ولإستشراق المنعقد في الفترة الممتدة من 07 إلى 10 ديسمبر 2014 بجامعة "د.يحي فارس" بالمدية تحت الرعاية السامية لفخامة رئيس الجمهورية وباشراف السيدة وزيرة الثقافة ووالي ولاية المدية.

في البدء يتوجه المشاركون في هذا الملتقى بجزيل الشكر ووافر التقدير إلى:

-فخامة السيد رئيس الجمهورية على تفضله بالرعاية السامية لهذا الملتقى

-السيدة وزيرة الثقافة

-السيد والي ولاية المدية

-السيد مدير الثقافة لولاية المدية

وكذلك السيد رئيس الجامعة كما نتوجه للمشاركين في الملتقى بكل التقدير والإعتراف وإلى وسائل الإعلام المختلفة على دورها الفاعل في إنجاح هذا الملتقى.

كما ننوه بالمشاركة الفعالة للطلبة الذين ساهمو بحضورهم ومشاركاتهم الإيجابية في انجاح الملتقى، وكما نثمن أيضا تنوع وتعدد وثراء المقاربات التي شهدها هذا الملتقى حول الموضوع المطروح للدراسة، ويثنون أيضا على جهود اللجنة التنظيمية واللجنة العلمية في تجسيديها هذا الملتقى على أرض الواقع.

كما يشكر المشاركون مديرية الثقافة على وفائها بطباعة أعمال الملتقى محمد بن شنب والحداثة.

وقد خلصت اللجنة إلى التوصيات التالية:

1- جرد أعمال الملتقى ونشرها عبر كل وسائل النشر

2- الإكثار من الورشات والموائد المستديرة على هامش الملتقى

3- يلتمس المشاركون في الملتقى من السلطات المعنية ترميم بيت محمد بن شنب

4- يقترح المشاركون عروض تكوين في مرحلة الماستر حول الإستشراق

5- توجيه الباحثين والرسائل الجامعية لدراسة موضوع الإستشراق ومحمد بن شنب

6- يقترح المشاركون إعادة إحياء مؤسسة محمد بن شنب

7- تقترح لجنة التوصيات أن يكون موضوع الملتقى القادم محمد بن شنب : التراث والمعجمية .

لجنة صياغة التوصيات

- د. عبد الرزاق بلعقروز / جامعة سطيف2 .... رئيسا
- أ. الطيب ولد لعروسي / معهد العالم العربي- باريس .... عضوا
- د. نيقولاس روزر نيوت / جامعة مالقة اسبانية .... عضوا
- د. عبد العزيز بوالشعير / جامعة سطيف2 .... عضوا
- د. توفيق مزاري عبد الصمد / جامعة المدية .... عضوا
- د. محمد بوهلال / جامعة سوسة / الجمهورية لتونسية .... عضوا
- د. عبد الرحمان رداد جامعة الحاج لخضر / باتنة .... عضوا
- د. صادق خشاب / جامعة المدية .... عضوا
- د. محمد بوكراس / جامعة المدية .... عضوا
- د. أدريان ليتس / فرنسا .... عضوا

برنامج الملتقى الدولي
الدكتور محمد بن شنب والاستشراق

اليوم الأوّل: الاحد 07 ديسمبر 2014 بقاعة حاج حمدي "أرسلان" بالقطب الجامعي

الساعة 10:00 / صباحا الافتتاح الرسمي للملتقى الدولي

- كلمة مدير الثقافة السيد ميلود بلحنيش
- كلمة مدير الجامعة السيد أحمد زغدار
- كلمة السيّد ممثل معالي وزيرة الثقافة
- كلمة والي الولاية السيّد ابراهيم مراد
- كلمة السيّد رئيس الملتقى د. مصطفى شريف
- **المداخلة الافتتاحية من تقديم:** Dr. Adriaan Keller. Pays-Bas

- **عنوان المداخلة:** of 'Mozarab' as arabized Christian from medieval Iberia "The orientalistic Misconception"

- **استراحة** (15 دقيقة)

■ **المحـــــور الأول/ الاستشراق: الأسس، المقومات، المناهج المستخدمة، العلوم الإنسانية الموظفة**

الساعة 11:00 صباحا

الجلسة العلمية الأولى/ رئيس الجلسة: د. صادق خشاب

- **المحاضر:** د. توفيق مزاري عبد الصمد جامعة المدية
- **عنوان المداخلة:** بدايات الاستشراق قراءة في المنطلقات والمفهوم.
- **المحاضر:** د.عبد الرزاق بلعقروز / جامعة سطيف2
- **عنوان المداخلة:** الشّرق الثقافي وطرق الفكر الجديدة : من التّخييل إلى الانتهال.
- **المحاضر:** د. بشرى البستاني / العراق
- **عنوان المداخلة:** الاستشراق ، بين المعرفي والسياسي.
- **المحاضر:** د. صالح علواني / تونس
- **عنوان المداخلة:** مركزية الذات عند المستشرقين وتمرد البعض عنها : رجاء غارودي نموذجا من خلال كتابه : « Les promesses de l'Islam ».
- **المحاضر:** د. أحمد زغيمي / جامعة ورقلة
- **عنوان المداخلة:** الاستشراق معرفة أم قوة.
- **مــــناقـــشة** (30 دقـيقة)
- **استراحة** (15 دقيقة)

الساعة 13:00 زوالا

الجلسة العلمية الثانية / رئيس الجلسة: د. محمد زوقاي

- **المحاضر**: د. محمد خليفاتي / جامعة المدية
- **عنوان المداخلة**: الاستشراق بين الحيف والإنصاف.
- **المحاضر**: أ. عمار بركات / جامعة معسكر
- **عنوان المداخلة**: سؤال الإيديولوجيا والدراسات الاستشراقية الأنثربولوجية في الجزائر.
- **المحاضر**: د. لعمى عبد الرحيم / جامعة المدية
- **عنوان المداخلة**: التجليات الجمالية للعمران العربي في فن التصوير الاستشراقي.
- **المحاضر**: د. احمد اونان / جامعة وهران
- **عنوان المداخلة**: La "Divina Comedia" et l'eschatologie musulmane, entre Mohamed Bencheneb et Miguel Asin Palacios.
- **المحاضر**: أ. محروق اسماعيل / جامعة المدية
- **عنوان المداخلة**: الدراسات الاستشراقية في الفن الإسلامي.
- **المحاضر**: أ. العربي حسين / جامعة المدية
- **عنوان المداخلة**: صورة الشرقي في الخطاب الأدبي الاستشراقي.
- **مناقشة** (30 دقيقة)

على الساعة 20:00 بدار الثقافة حسن الحسني /
سهرة فنية على شرف الضيوف مع فرقة الفردة البشارية

اليوم الثاني: الاثنين 08 ديسمبر 2014 بقاعة الدكتور محمد بن شنب

الساعة 09:30 صباحا

الجلسة العلمية الثالثة / رئيس الجلسة: د. عبد الرزاق بلعقروز

- **المحاضر**: أ. حسين رايس / معهد الغزالي / فرنسا
- **عنوان المداخلة**: المستشرق المجري جولد تسيهر خصوصيته في نظرته إلى الاسلام.
- **المحاضر**: د. محمد بوهلال/ تونس
- **عنوان المداخلة**: الاستشراق الحواري: غارودي نموذجا.
- **المحاضر**: د. نظلة الجبوري / العراق
- **عنوان المداخلة**: إدوارد سعيد في قراءته النقدية للفكر الإستشراقي الغربي.
- **المحاضر**: أ. ذراع عبد الله / جامعة سطيف
- **عنوان المداخلة**: الظاهرة الاستشراقية في الفكر الجزائري الحديث.
- **المحاضر**: د. صادق خشاب / جامعة المدية
- **عنوان المداخلة**: الاستشراق والإسلام من خلال شخصية كريستيان سنوك هورخرونيه.
- **مناقشة** (30 دقيقة)
- **استراحة** (15 دقيقة)

الساعة 11:30 صباحا

الجلسة العلمية الرابعة/ رئيس الجلسة: د. عبد الحميد بورايو

• **المحاضر**: د. نيوقولاس روزر نبوت / اسبانيا

– **عنوان المداخلة**: الاستعراب: الاستشراق الاسباني الدراسات العربية والإسلامية في أسبانيا ضمن المؤسسة الاستشراقية.

• **المحاضر**: د. عمارة علاوة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

– **عنوان المداخلة**: Orientalisme et droit musulman : l'exemple du malikisme maghrébin.

• **المحاضر**: أ. رداد عبد الرحمان / جامعة باتنة

– **عنوان المداخلة**: مناهج المستشرقين في النصف الأول من القرن العشرين في دراسة الفقه وتاريخه وأصوله.

• **المحاضر**: د. شريف طاوطاو / جامعة خنشلة

– **عنوان المداخلة**: التّصوف الإسلامي في الدّراسات الاستشراقية.

• **المحاضر**: د. أكرم بلعمري / جامعة واد سوف

– **عنوان المداخلة**: القراءة الاستشراقية للنص النبوي.

– **مناقشة** (30 دقيقة)

– **استراحة** (15 دقيقة)

الساعة 13:15 **زوالا**

■ المحور الثاني/ بن شنب وسؤال الاستشراق

الجلسة العلمية الخامسة/ رئيس الجلسة: د. صالح علواني

• **المحاضر**: أ. الطيب ولد لعروسي / فرنسا

– **عنوان المداخلة**: بن شنب ومسألة الاستشراق.

• **المحاضر**: د. ديمتري ميكولسكي Dmitri Mikulski / روسيا

– **عنوان المداخلة**: تراث العلّامة بن شنب ومهام دراسة الثقافة التقليديّة في الجزائر المعاصرة.

• **المحاضر**: د. موسى هصام / جامعة المدية

– **عنوان المداخلة**: بن شنب والمحافل الاستشراقية -مؤتمر الجزائر 1905 أنموذجا.

• **المحاضر**: د. بلقاسم عيساني / جامعة المدية

– **عنوان المداخلة**: ابن شنب و الاستشراق : الذات والوظيفة.

• **المحاضر**: د. فارس كعوان / جامعة سطيف

– **عنوان المداخلة**: بن شنب والمشروع الاستشراقي من خلال الإسهام في دائرة المعارف الإسلامية.

– **مناقشة** (30 دقيقة)

على الساعة 20:00 **بدار الثقافة حسن الحسني/ سهرة فنية على شرف الضيوف**

اليوم الثالث : الثلاثاء 09 ديسمبر 2014 بقاعة الدكتور محمد بن شنب

■ المحـــور الثالث/ الاستشراق الجديد ورهاناته: من المركزية الغربية إلى الاعتراف الثقافي

الساعة 09:30 صباحا

الجلسة العلمية السادسة / رئيس الجلسة: د. النذير بولمعالي

• **المحاضر**: د. عبد العزيز بوشعير / جامعة سطيف

– **عنوان المداخلة**: جدلية الاستشراق والاستغراب في الفكر الإسلامي المعاصر من تماثل الأشكال إلى تضاد المضامين.

• **المحاضر**: د. مسعود الديلمي / جامعة السوربون ، باريس .

– **عنوان المداخلة**: من الاستشراق إلى الإسلامولوجيا : بين العلم و السياسية.

• **المحاضر**: د. حبيب مونسي / جامعة سيدي بلعباس

– **عنوان المداخلة**: صورة الجزائري في كتابات العسكريين والمصاحبين للحملة العسكرية الفرنسية على الجزائر ما بين القرنين التاسع عشر والقرن العشرين.

• **المحاضر**: د. ميلود رحماني/ جامعة سطيف

– **عنوان المداخلة**: رهان الأنا ورهاب الآخر: خطاب الاستقطاب في ثنائية الشرق والغرب.

• **المحاضر**: Dr. Adrien Leites / France

– **عنوان المداخلة**: Teaching Islam in today's university. A strategic issue

الساعة 12:00 زوالا

الجلسة العلمية السابعة / رئيس الجلسة: أ. الطيب ولد العروسي

• **المحاضر**: د. ناجي شنوف / جامعة المدية

– **عنوان المداخلة**: الاستشراق الجديد وإشكالية الحوار بين الأنا و الآخر.

• **المحاضر**: د. عبد الحكيم صايم / جامعة وهران

– **عنوان المداخلة**: الاستشراق وحفريات المعرفة في الفكر المعاصر.

• **المحاضر**: أ. أحمد البهنسي / مصر

– **عنوان المداخلة**: الاستشراق الإسرائيلي .. الإشكالية، السمات والأهداف.

• **المحاضر**: د. محمد الامين بحري / جامعة بسكرة

– **عنوان المداخلة**: من أجل نقد حداثي للإستشراق.

اليوم الرابع : الاربعاء 10 ديسمبر 2014 بقاعة حاج حمدي "أرسلان" بالقطب الجامعي

الساعة 10:30 صباحا

فعاليات اختتام أشغال الملتقى الدولي

الإعلان عن نتائج جائزة الدكتور بن شنب للأبحاث والآداب والفنون دورة الثالثة

• قراءة توصيات الملتقى الدولي

• توزيع الشهادات على المشاركين

• كلمة السيد مدير الثقافة

الإعلان الرسمي عن اختتام فعاليات الملتقى.

ورشة بقاعة المخابر بجامعة المدية / يوم الاثنين 08 ديسمبر 2014

الساعة 09:30 صباحا

الجلسة العلمية الأولى/ رئيس الجلسة : د. عبد العزيز بوالشعير

- **المحاضر**: أ. كريم بوترعة / جامعة قسنطينة

– **عنوان المداخلة**: الاستعمار وظاهرة الاستشراق في الجزائر.

- **المحاضر**: أ. يوسف العايب / جامعة قسنطينة

– **عنوان المداخلة**: المنهج الفيلولوجي في الدراسات الاستشراقية.

- **المحاضر**: أ. عبد الغني عيساوي / باتنة

– **عنوان المداخلة**: التراث الاستشراقي بين الحقيقية العلمية و الحقيقية الاستشراقية.

- **المحاضر**: أ. محمد الأمين / جامعة غليزان

– **عنوان المداخلة**: جهود ابن شنب في حفظ التراث الاسلامي.

- **المحاضر**: د. بشي عجناك يمينة / جامعة الجزائر

– **عنوان المداخلة**: شخصية بن شنب في كتابات معاصريه.

– **مناقشة (30 دقيقة)**

– **استراحة**

الساعة 11:30 صباحا

الجلسة العلمية الثانية/ رئيس الجلسة: أ. العربي حسين

- **المحاضر**: أ نسيمة براق / جامعة سطيف

– **عنوان المداخلة**: مفهوم الاستشراق بحث في الأساس الإبستيمي.

- **المحاضر**: أ. براهيم بن عمار / جامعة غليزان

– **عنوان المداخلة**: قراءة في مفهوم الآخر لدى الاستشراق الأمريكي.

- **المحاضر**: أ. سعيدة خلوفي / جامعة سكيكدة

– **عنوان المداخلة**: الظاهرة الاستشراقية من مركزية الآخر، وملفوظات الأنا لإعادة انتاج الخطاب الإمبريالي الجديد

- **المحاضر**: أ. طايبي زايد / جامعة خنشلة

– **عنوان المداخلة**: الخطاب الإستشراقي الجديد قراءة في أعمال المستشرق البولوني "تاديوش ليفيتسكي".

- **المحاضر**: Dr. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ / Université d’Alicante.

– **عنوان المداخلة**: Orientalisme et études islamiques en Espagne à la recherche d'une identité de notre propre passé

مناقشة (30 دقيقة)

الفهرس

المحــــور الثـــــاني/ بن شنب وسؤال الاستشراق

المحــــور الثالث/ الاستشراق الجديد ورهاناته: من المركزية الغربية إلى الاعتراف الثقافي

الورشة العلمية/ قاعة المخابر بجامعة المدية



كلمة الناشر
مدير الثقافة
السيد ميلود بلحنيش

نقف اليوم في محطة جديدة من عمر الملتقى الدولي الدكتور محمد بن شنب والاستشراق هي محطة أردناها أن تكون حلقة وصل لسلسلة من عديد الملتقيات المحلية والوطنية والدولية عنت وتناولت فكر رجل كان ولا زال يعد فخر هذه الأمة ومصدر اعتزازها نظير ما قدمه في سبيل الحفاظ على الأصالة والهوية وكينونة هذه الأمة.

هو ملتقى دولي أردناه ان يكون فضاء للبحث العلمي الأكاديمي المنهج ومنبرا لكل من يريد أن يسهم في اثراء النقاش حول قضية الاستشراق بوصفه ظاهرة وتيارًا فكريًا يتطلب فهمه تحليلا عميقا وادراكا حقيقيا للمصطلحات والقيم والمفاهيم فكان الملتقى بحق محل نقاش فكري وسجال علمي بناء وهادف بين باحثين ومفكرين من مختلف الجامعات الوطنية والدولية، طيلة أربعة ايام كاملة أسهموا كلهم في تفعيل أشغال الملتقى وورشاته من خلال المحاور التي تناولت اشكالية الخطاب الاستشراقي في تاريخه وراهنه بين حقائقه السياسية الدينية الثقافية الفنية الاجتماعية.. وتبيان خصوصيته ورهاناته، ورصد وتحيين جهود الدكتور بن شنب في هذا المجال ودراسة امكانية الاستثمار فيها، في جو ساده التسامح واللانتفتاح على الآخر وتقبله، وهو ما لمسناه ووقفنا عليه طيلة فعاليات هذا الملتقى.

هي اربعة ايام كاملة كانت عنوانا لحوار حضاري هادف وبناء ولعلاقات انسانية واكاديمية نسجة، أسهم فيها الكل حسب المنظور فهمه ورؤيته وقناعاته في بلورة مفاهيم جديدة ستثري البحث وتركزه، وستفتح المجال والأفاق للأجيال اللاحقة للإنطلاق من قواعد ثابتة تعمل على اثراء البحث العلمي الأكاديمي وتوجيهه وترشيده وتحقيق مناهجه كما زادها النقاش حرارة وفتح الباب أمام أسئلة جديدة توجب التعمق أكثر في الموضوع.

وعلى امل اللقاء نفترق لنلتقي في طبعات أخرى واشكالات جديدة نطعم بها ملتقانا لأن فكر الرجل واسهاماته في مجال البحث العلمي والأدبي والفني لا تعد ولا تحصى.
فالشكر والامتنان لكل من أسهم من قريب أو بعيد في انجاح هذه الطبعة من الملتقى.

الايداع القانوني: 637-2015
ردمك: ISBN 978-9931-9100-5-3